HOMO SACER

El poder soberano y la nuda vida

Giorgio Agamben

PRE-TEXTOS

HOMO SACER

El poder soberano y la nuda vida

I

Giorgio Agamben

Traducción y notas de
Antonio Gimeno Cuspinera

PRE-TEXTOS

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua italiana:
Homo sacer.
Il potere sovrano e la nuda vita

Primera edición: diciembre 1998
Primera reimpresión: noviembre 2003
Segunda reimpresión: septiembre 2006

Luis Santángel, 10
46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 84-8191-206-9
DEPÓSITO LEGAL: 3451-2006

HOMO SACER

El poder soberano y la nuda vida

I

Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen.

SAVIGNY

Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur.

HOBBES

INTRODUCCIÓN

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Etica Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bíos theōrētikós*) de la vida de placer (*bíos apolaustikós*) y de la vida política (*bíos politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zōé* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular. Aristóteles puede hablar, desde luego, con respecto a Dios, de una *zōē*

arìste kaì aídios, vida más noble y eterna (Met.1072b, 28), mas sólo en cuanto pretende subrayar el hecho nada banal de que también Dios es un viviente (de la misma manera que, en el mismo contexto, recurre al término *zoé* para definir, de modo igualmente poco trivial, el acto del pensamiento); pero hablar de una *zōê politikḗ* de los ciudadanos de Atenas habría carecido de todo sentido. Y no es que el mundo clásico no estuviera familiarizado con la idea de que la vida natural, la simple *zōḗ* como tal, pudiera ser un bien en sí misma. En un párrafo de la *Política*, (1278b, 23-31), después de haber recordado que el fin de la ciudad es el vivir según el bien, Aristóteles expresa con insuperable lucidez esta consciencia:

> Esto (el vivir según el bien) es principalmente su fin, tanto para todos los hombres en común, como para cada uno de ellos por separado. Pero también se unen y mantienen la comunidad política en vista simplemente de vivir, porque hay probablemente algo de bueno en el solo hecho de vivir (*katà tò zen autò mónon*); si no hay un exceso de adversidades en cuanto al modo de vivir (*katà tòn bíon)*, es evidente que la mayoría de los hombres soporta muchos padecimientos y se aferra a la vida (*zōḗ*), como si hubiera en ella cierta serenidad (*euemería*, bello día) y una dulzura natural.

No obstante, en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la *polis* en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito de la *oîkos* (Pol.1252a, 26-35). En el inicio de la *Política*, Aristóteles pone el máximo cuidado en distinguir entre el *oikonómos* (el jefe de una empresa) y el *despotés* (el cabeza de familia), que se ocupan de la reproducción de la vida y de su mantenimiento, y el político, y se burla de los que imaginan que la diferencia entre ellos es de cantidad y no de especie. Y cuando, en un pasaje que se convertiría en canónico en la

tradición política de Occidente (1252b, 30), define el fin de la comunidad perfecta, lo hace precisamente oponiendo el simple hecho de vivir (*tò zên*) a la vida políticamente cualificada (*tò eû zên*): *ginoménē mèn oûn toû zên béneken, oûsa dè toû eû zên*, «nacida con vistas al vivir, pero existente esencialmente con vistas al vivir bien» (en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke, que tanto Sto.Tomás como Marsilio de Padua tenían a la vista: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*).

Es cierto que en un celebérrimo pasaje de la misma obra se define al hombre como *politikon zoon* (1253a, 4); pero aquí (al margen del hecho de que en la prosa ática el verbo *bionai* no se utiliza prácticamente en presente), político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon* (inmediatamente después, por lo demás, la política humana es diferenciada de la del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y de doloroso).

Foucault se refiere a esta definición cuando, al final de la *Voluntad de saber*, sintetiza el proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida, por el contrario, en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *bio-política*: «Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» (Foucault I, p. 173).

Según Foucault, «el umbral de modernidad biológica» de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas. A partir de 1977, los cursos en el

Collège de France comienzan a poner de manifiesto el paso del «Estado territorial» al «Estado de población» y el consiguiente aumento vertiginoso de la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación como problema específico del poder soberano, que ahora se transforma de manera progresiva en «gobierno de los hombres» (Foucault 2, p. 719). «El resultado de ello es una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas. Aparecen entonces en la historia tanto la multiplicación de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, como la simultánea posibilidad de proteger la vida y de autorizar su holocausto.» En particular, el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los «cuerpos dóciles» que le eran necesarios.

Por otra parte, ya a finales de los años cincuenta (es decir casi veinte años antes de la *Volonté de savoir*) H. Arendt había analizado, en *The Human Condition*, el proceso que conduce al *homo laborans*, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno. Arendt atribuía precisamente a este primado de la vida natural sobre la acción política la transformación y la decadencia del espacio público en las sociedades modernas. El hecho de que la investigación de Arendt no haya tenido prácticamente continuidad y el de que Foucault pudiera emprender sus trabajos sobre la biopolítica sin ninguna referencia a ella, constituye todo un testimonio de las dificultades y de las resistencias con que el pensamiento iba a tener que enfrentarse en este ámbito. Y a estas dificultades se deben, probablemente, tanto el hecho de que en *The Human Condition* la autora no establezca conexión alguna con los penetrantes análisis que había dedicado con anterioridad al poder totalitario (en los

que falta por completo la perspectiva biopolítica), como la circunstancia, no menos singular, de que Foucault no haya trasladado nunca su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX.

La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella; pero, en cualquier caso, el ingreso de la *zōē* en la esfera de la *polis*, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico. Es probable, incluso, que, si la política parece sufrir hoy un eclipse duradero, este hecho se deba precisamente a que ha omitido medirse con ese acontecimiento fundacional de la modernidad. Los «enigmas» (Furet, p. 7) que nuestro siglo ha propuesto a la razón histórica y que siguen siendo actuales (el nazismo es sólo el más inquietante entre ellos) sólo podrán resolverse en el ámbito –la bio-política– en que se forjaron. Únicamente en un horizonte bio-político se podrá decidir, en rigor, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna (derecha/izquierda; privado/público; absolutismo/democracia, etc.), y que se han ido difuminando progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonados definitivamente o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido precisamente en aquel horizonte. Y sólo una reflexión que, recogiendo las sugerencias de Benjamin y Foucault, se interrogue temáticamente sobre la relación entre la nuda vida y la política, que rige de forma encubierta las ideologías de la modernidad aparentemente más alejadas entre sí, podrá hacer salir a la política de su ocultación y, a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica.

Una de las orientaciones más constantes de la obra de Foucault es el decidido abandono del enfoque tradicional del problema del poder, basado en modelos jurídico-institucionales (la definición de la soberanía, la teoría del Estado) en favor de un análisis no convencional de los modos concretos en que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida. En sus últimos años, como pone de manifiesto un seminario de 1982 en la Universidad de Vermont, este análisis parece haberse orientado según dos directrices de investigación diferentes: por una parte, el estudio de las *técnicas políticas* (como la ciencia de la policía) por medio de las cuales el Estado asume e integra en su seno el cuidado de la vida natural de los individuos. Por otra, el de las *tecnologías del yo*, mediante las que se efectúa el proceso de subjetivación que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia y, al mismo tiempo, a un poder de control exterior. Es evidente que estas dos líneas (que prolongan, por lo demás, dos tendencias que están presentes desde el principio en la obra de Foucault) se entrelazan en muchos puntos y remiten a un centro común. En uno de sus últimos escritos, el autor afirma que el Estado occidental moderno ha integrado en una medida sin precedentes técnicas de individualización subjetivas y procedimientos de totalización objetivos, y habla de un auténtico «doble vínculo político, constituido por la individuación y por la simultánea totalización de las estructuras del poder moderno» (Foucault 3, pp. 229-32).

El punto de convergencia entre esos dos aspectos del poder ha permanecido, sin embargo, singularmente adumbrado en la investigación de Foucault, tanto que se ha podido afirmar que el autor rechazó en todo momento la elaboración de una teoría unitaria del poder. Si Foucault se opone al enfoque tradicional del problema del poder, basado exclusivamente en modelos jurídicos («¿qué es lo que legitima el poder?») o en modelos

institucionales («¿qué es el Estado?»), e invita a «liberarse del privilegio teórico de la soberanía» para construir una analítica del poder que no tome ya como modelo y como código el derecho, ¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes? Y, más en general, ¿hay un centro unitario en que el «doble vínculo» político encuentre su razón de ser? Que haya un aspecto subjetivo en la génesis del poder es algo que estaba ya implícito en el concepto de *servitude volontaire* en La Boétie; pero ¿cúal es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos comunica con el poder objetivo? ¿Es posible contentarse, en un ámbito tan decisivo, con explicaciones psicológicas, como la que, no carente desde luego de atractivo, establece un paralelismo entre neurosis externas y neurosis internas? Y ante fenómenos como el poder mediático espectacular –que hoy está transformando en todas partes el espacio político– ¿es legítimo o incluso simplemente posible mantener la separación entre tecnologías subjetivas y técnicas políticas?

Aunque la existencia de una orientación de este tipo parezca estar lógicamente implícita en las investigaciones de Foucault, sigue siendo un punto ciego en el campo visual que el ojo del investigador no puede percibir, o algo similar a un punto de fuga que se aleja al infinito, hacia el que convergen, sin poder alcanzarlo nunca, las diversas líneas de la perspectiva de su investigación (y, más en general, de toda la investigación occidental sobre el poder).

La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la es-

fera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto– del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano.* La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii.*

Si eso es cierto, será necesario considerar con atención renovada el sentido de la definición aristotélica de la *polis* como oposición entre el vivir (*zên*) y el vivir bien (*eû zên*). Tal oposición es, en efecto, en la misma medida, una implicación de lo primero en lo segundo, de la nuda vida en la vida políticamente cualificada. Lo que todavía debe ser objeto de interrogación en la definición aristotélica no son sólo, como se ha hecho hasta ahora, el sentido, los modos y las posibles articulaciones del «vivir bien» como *télos* de lo político; sino que, más bien, es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida. ¿Cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?

La estructura de la excepción, que hemos bosquejado en la primera parte de este libro, parece ser, dentro de esa perspectiva, consustancial con la política occidental, y la afirmación de Foucault, según la cual para Aristóteles el hombre era un «animal viviente y, además, capaz de una existencia política» debe ser completada de forma consecuente, en el sentido de que lo problemático es, precisamente, el significado de ese «además». La singular fórmula «generada con vistas al vivir, existente con

vistas al vivir bien» puede ser leída no sólo como una implicación de la generación (*ginoménē*) en el ser (*oûsa*), sino también como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zōē* en la *polis*, como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado. La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres.

No es, pues, un azar que un pasaje de la *Política* sitúe el lugar propio de la *polis* en el paso de la voz al lenguaje. El nexo entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como «viviente que posee el lenguaje» busca en la articulación entre *phōnē* y *lógos*:

> Sólo el hombre, entre los vivientes, posee el lenguaje. La voz es signo del dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela unos a otros); pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto. Y es propio de los hombres, con respecto a los demás vivientes, el tener sólo ellos el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas del mismo género, y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa y la ciudad. (1253a, 10-18)

La pregunta: «¿En qué forma posee el viviente el lenguaje?» corresponde exactamente a esta otra: «¿En qué forma habita la nuda vida en la *polis*?». El viviente posee el logos suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la *polis* dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida. La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos. La «politización» de la nuda vida es la tarea

metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zōē-bíos*, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva.

Protagonista de este libro es la nuda vida, es decir la vida *a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable* del *homo sacer*,* cuya función esencial en la política moderna hemos pretendido reivindicar. Una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate), nos ha ofrecido la clave gracias a la cual no sólo los textos sagrados de la soberanía, sino, más en general, los propios códigos del poder político, pueden revelar sus arcanos. Pero, a la vez, esta acepción, que es quizás la más antigua del término *sacer*, nos ofrece el enigma de una figura de lo sagrado que está más acá y más allá de lo religioso y que constituye el primer paradigma del espacio político de Occidente. La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zōē* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en

---

* Véase nota I a la traducción, pág. 243.

paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zōē*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. El estado de excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político. Cuando sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas, la nuda vida que allí habitaba queda liberada en la ciudad y pasa a ser a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el lugar único tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación de él. Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide *grosso modo* con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como *objeto*, sino como *sujeto* del poder político. Estos procesos, opuestos en muchos aspectos, y (por lo menos en apariencia) en acerbo conflicto entre ellos, convergen, sin embargo, en el hecho de que en los dos está en juego la nuda vida del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad.

Así pues, si hay algo que caracterice a la democracia moderna con respecto a la clásica, es que se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zōē*, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zōē*. De aquí también su aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo –la «nuda vida»– que sellaba su servidumbre. Detrás del

largo proceso de antagonismo que conduce al reconocimiento de los derechos y de las libertades formales, se encuentra, una vez más, el cuerpo del hombre sagrado con su doble soberano, su vida insacrificable y, sin embargo, expuesta a que cualquiera se la quite. Adquirir conciencia de esta aporía no significa desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la democracia, sino atreverse a comprender de una vez por todas por qué, en el momento mismo en que parecía haber vencido definitivamente a sus adversarios y haber llegado a su apogeo, se ha revelado de forma inesperada incapaz de salvar de una ruina sin precedentes a esa *zōē* a cuya liberación y a cuya felicidad había dedicado todos sus esfuerzos. La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades posdemocráticas y «espectaculares» (que empiezan a hacerse evidentes ya con Tocqueville y que han encontrado en los análisis de Debord su sanción final) tienen, quizás, su raíz en la aporía que marca su inicio y la ciñe en secreta complicidad con su enemigo más empedernido. Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales. Según el testimonio de Antelme, lo que los campos de concentración habían enseñado de verdad a sus moradores era precisamente que «el poner en entredicho la cualidad de hombre provoca una reacción cuasi biológica de pertenencia a la especie humana» (Antelme, p. II).

La tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo (que tenemos que anticipar aquí, aunque sea con toda prudencia) no es obviamente (como tampoco lo es la de Strauss sobre la convergencia secreta entre liberalismo y comunismo

en relación con la meta final) una tesis historiográfica que autorice la liquidación o la nivelación de las enormes diferencias que caracterizan su historia y sus antagonismos. Pero, a pesar de todo, en el plano histórico-filosófico que le es propio, debe ser mantenida con firmeza porque sólo ella puede permitir que nos orientemos frente a las nuevas realidades y las imprevistas convergencias de este final de milenio, y desbrozar el terreno que conduce a esa nueva política que, en gran parte, está por inventar.

Al contraponer en el pasaje citado más arriba la «bella jornada» (*euēmería*) de la simple vida a las «dificultades» del *bíos* político, Aristóteles había dado la formulación política probablemente más bella a la aporía que está en el fundamento de la política occidental. Los veinticuatro siglos transcurridos desde entonces no han aportado ninguna solución que no sea provisional o ineficaz. La política, en la ejecución de la tarea metafísica que la ha conducido a asumir cada vez más la forma de una biopolítica, no ha logrado construir la articulación entre *zōé* y *bíos*, entre voz y lenguaje, que habría debido soldar la fractura. La nuda vida queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción, es decir de algo que sólo es incluido por medio de una exclusión. ¿Cómo es posible «politizar» la «dulzura natural» de la *zōé*? Y, sobre todo, ¿tiene ésta verdaderamente necesidad de ser politizada o bien lo político está ya contenido en ella como su núcleo más precioso? La biopolítica del totalitarismo moderno, por una parte, y la sociedad de consumo y del hedonismo de masas, por otra, constituyen ciertamente, cada una a su manera, una respuesta a esas preguntas. No obstante, hasta que no se haga presente una política completamente nueva –es decir que ya no esté fundada en la *exceptio* de la nuda vida–, toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno, y la «bella jornada» de la vida sólo obtendrá la ciudadanía política por medio

de la sangre y la muerte o en la perfecta insensatez a que la condena la sociedad del espectáculo.

La definición schmittiana de la soberanía («soberano es el que decide sobre el estado de excepción») se ha convertido en un lugar común, antes incluso de que se haya comprendido qué es lo que en esa definición estaba verdaderamente en juego, o sea, nada menos que el concepto-límite de la doctrina del Estado y del derecho, en que ésta (puesto que todo concepto-límite es siempre límite entre dos conceptos) limita con la esfera de la vida y se confunde con ella. Mientras el horizonte de la estatalidad constituía todavía el círculo más amplio de toda vida comunitaria, y las doctrinas políticas, religiosas, jurídicas *y económicas que lo sostenían eran todavía sólidas*, «esa esfera más extrema» no podía salir a la luz verdaderamente. El problema de la soberanía se reducía entonces a identificar quién, en el interior del orden jurídico, estaba investido de unos poderes determinados, sin que eso supusiera que el propio umbral del ordenamiento fuera puesto en ningún momento en tela de juicio. Hoy, en un momento en que las grandes estructuras estatales han entrado en un proceso de disolución y la excepción, como Benjamin había presagiado, se ha convertido en regla, el tiempo está maduro para plantear desde el principio, en una nueva perspectiva, el problema de los límites y de la estructura originaria de la estatalidad. Porque la insuficiencia de la crítica anarquista y marxiana del Estado ha sido precisamente la de no haber ni siquiera entrevisto esa estructura y haber así omitido expeditivamente el *arcanum imperii*, como si éste no tuviera consistencia alguna fuera de los simulacros y de las ideologías que se habían alegado para justificarlo. Pero ante un enemigo cuya estructura se desconoce, siempre se acaba, antes o después, por identificarse con él, y la teoría del Estado (y en particular del estado de excepción, es decir, la dictadura del proletariado como fase de transición hacia la sociedad sin Es-

tado) es precisamente el escollo en que han naufragado las revoluciones de nuestro siglo.

Este libro, que había sido concebido inicialmente como una respuesta a la sangrienta mistificación de un nuevo orden planetario, se ha visto, pues, abocado a tener que medirse con algunos problemas –el primero entre todos el de la sacralidad de la vida– que no habían sido tenidos en cuenta en un primer momento. Pero, en el curso del estudio, se ha revelado con claridad que, en un ámbito de esta naturaleza, no era posible aceptar como garantizadas ninguna de las nociones que las ciencias humanas (de la jurisprudencia a la antropología) creían haber definido o habían propuesto como evidentes y que, muy al *contrario*, muchas de ellas exigían –en la urgencia de la catástrofe– una revisión sin reservas.

PARTE PRIMERA

LÓGICA DE LA SOBERANÍA

I. La paradoja de la soberanía

I.1. La paradoja de la soberanía se enuncia así: «El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico». Si soberano es, en efecto, aquél a quien el orden jurídico reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender, de este modo, la validez del orden jurídico mismo, entonces «cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida «in toto» (Schmitt I, p. 37). La precisión «al mismo tiempo» no es trivial: el soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella. Y esto significa que la paradoja de la soberanía puede formularse también de esta forma: «La ley está fuera de sí misma», o bien: «Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley».

Vale la pena reflexionar sobre la topología implícita en la paradoja, porque sólo una vez que se haya comprendido su estructura, quedará claro en qué medida la soberanía marca el límite (en el doble sentido de fin y de principio) del orden jurídico. Schmitt presenta esta estructura como la de la excepción (*Ausnahme*):

Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la «decisión». El caso excepcional reviste carácter absoluto cuando se impone como primera medida la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos. Toda norma general requiere que las condiciones de vida a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es un simple «supuesto externo» del que pueda el jurista prescindir; antes bien, es parte de su validez inmanente. No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Menester es que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre «derecho de una situación determinada». El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción o del mando es monopolio de la decisión, dando al vocablo el sentido general que luego tendremos ocasión de precisar. El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho... La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba, la excepción, todo;

no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla... Un teólogo protestante, que con su ejemplo demuestra la intensidad vital que puede alcanzar la reflexión teológica aún en el sigo XIX, ha dicho una vez lo siguiente: «La excepción explica lo general y se explica a sí misma. Y si se quiere estudiar de verdad lo general, no hay sino que mirar a la excepción real. Más nos muestra en el fondo la excepción que lo general. Llega un momento en que la perpetua habladuría de lo general nos cansa; hay excepciones. Si no se acierta a explicarlas, tampoco se explica lo general. No se para mientes, de ordinario, en esta dificultad, porque ni siquiera sobre lo general se piensa con pasión, sino con fácil superficialidad. En cambio, la excepción piensa lo general con enérgica pasión» (*ibíd.*, pp. 44-48).

No es un azar que Schmitt, para su definición de la excepción, haga referencia a la obra de un teólogo (que no es otro que Kierkegaard). Si bien ya Vico había afirmado en términos no excesivamente dispares la superioridad de la excepción, como «configuración última de los hechos», sobre el derecho positivo («Indidem iurisprudentia non censetur, qui beata memoria ius theticum sive summum et generale regularum tenet; sed qui acri iudicio videt in causis ultimas factorum peristases seu circumstantias, quae aequitatem sivae exceptionem, quibus lege universali eximantur, promereant»: *De antiquissima*, cap. II), no existe en el ámbito de las ciencias jurídicas una teoría de la excepción que reconozca a ésta un rango tan elevado. Porque lo que se cuestiona en la excepción soberana es, según Schmitt, la misma condición de posibilidad de la validez de la norma jurídica y, con ésta, el propio sentido de la autoridad estatal. El soberano, por medio del estado de excepción, «crea y garantiza la situación» de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia. Pero ¿qué es esta «situación»? ¿Cuál es su estructura, desde el momento en que no consiste en otra cosa que en la suspensión de la norma?

ℵ La oposición de Vico entre derecho positivo (*ius theticum*) y excepción expresa bien el estatuto particular de la excepción. Ésta es, en el derecho, un elemento que trasciende el derecho positivo, en la forma de su suspensión. La excepción es al derecho positivo, lo que la teología negativa es a la positiva. Mientras ésta predica y afirma determinadas cualidades de Dios, la teología negativa (o mística), con su ni... ni..., niega y suspende la atribución de cualquier predicación. No está, sin embargo, fuera de la teología, sino que, bien visto, funciona como el principio que funda la posibilidad general de algo como una teología. Sólo porque la divinidad ha sido presupuesta negativamente como lo que subsiste fuera de cualquier predicado posible, puede convertirse en sujeto de una predicación. De modo análogo, sólo porque la validez del derecho positivo queda suspendida en el estado de excepción, puede éste definir el caso normal como el ámbito de la propia validez.

I.2. La excepción es una especie de la exclusión. Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella.* El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En este sentido la excepción es, verdaderamente, según su etimología, *sacada fuera (ex-capere)* y no simplemente excluida.

Se ha observado con frecuencia que el orden jurídico-político tiene la estructura de una inclusión de aquello que, a la vez, es rechazado hacia fuera. Deleuze ha podido así escribir que «la soberanía no reina más que sobre aquello que es capaz de interiorizar» (Deleuze, p. 445) y, a propósito del *grand enfermement* descrito por Foucault en su *Histoire de la folie à l'âge*

classique, Blanchot ha hablado del intento de la sociedad de «encerrar el afuera» (*enfermer le dehors*), es decir de constituirlo en una «interioridad de espera o de excepción». Frente a un exceso, el sistema interioriza aquello que le excede mediante una interdicción y, de este modo, «se designa como exterior a sí mismo» (Blanchot, p. 292). La excepción que define la estructura de la soberanía es, empero, todavía más compleja. Lo que está fuera queda aquí incluido no simplemente mediante una prohibición o un internamiento, sino por la suspensión de la validez del orden jurídico, dejando, pues, que éste se retire de la excepción, que la abandone. No es la excepción la que se sustrae a la regla, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da lugar a la excepción y, sólo de este modo, se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquélla. El particular «vigor» de la ley consiste en esta capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad. Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión.

La situación creada por la excepción tiene, por tanto, la particularidad de que no puede ser definida ni como una situación de hecho ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas un paradójico umbral de indiferencia. No es un hecho, porque sólo se crea por la suspensión de la norma; pero, por la misma razón, no es tampoco una figura jurídica particular, aunque abra la posibilidad de vigencia de la ley. Es éste el sentido último de la paradoja formulada por Schmitt, cuando escribe que la decisión soberana «demuestra que no tiene necesidad del derecho para crear derecho». En la excepción soberana se trata, en efecto, no tanto de neutralizar o controlar un exceso, sino, sobre todo, de crear o definir el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor. La excepción es, en este sentido, la localización (*Ortung*) fundamental, que no se limita a distinguir lo que está dentro y lo que está

fuera, la situación normal y el caos, sino que establece entre ellos un umbral (el estado de excepción) a partir del cual lo interior y lo exterior entran en esas complejas relaciones topológicas que hacen posible la validez del ordenamiento.

«El ordenamiento del espacio», en que consiste para Schmitt el Nomos soberano, no es, por tanto, sólo «ocupación de la tierra» (*Landnahme*), fijación de un orden jurídico (*Ordnung*) y territorial (*Ortung*), sino, sobre todo, «ocupación del afuera», excepción (*Ausnahme*).

ℵ Puesto que «no existe ninguna norma que sea aplicable al caos», éste debe ser incluido primero en el orden jurídico mediante la creación de una zona de indiferencia entre exterior e interior, caos y situación normal: el estado de excepción. Para referirse a algo, una norma debe pues presuponer aquello que está fuera de la relación (lo irrelacionado) y, no obstante, establecer de esta forma una relación con ello. La relación de excepción expresa así sencillamente la estructura formal originaria de la relación jurídica. La decisión soberana sobre la excepción es, en este sentido, la estructura político-jurídica originaria, sólo a partir de la cual adquieren su sentido lo que está incluido en el orden jurídico y lo que está excluido de él. En su forma arquetípica, el estado de excepción es, pues, el principio de toda localización jurídica, porque solamente él abre el espacio en que la fijación de un cierto ordenamiento y de un determinado territorio se hace posible por primera vez. Pero, como tal, el orden jurídico mismo es esencialmente ilocalizable (incluso aunque se le puedan asignar según las ocasiones límites espacio-temporales definidos).

El nexo entre localización (*Ortung*) y ordenamiento (*Ordnung*), que constituye el «nomos de la tierra» (Schmitt 2, p. 70) es, pues, todavía más complejo de como lo describe Schmitt y contiene en su interior una ambigüedad fundamental, una zona ilocalizable de indiferencia o de excepción, que, en último análisis, acaba necesariamente por actuar contra él como un principio de infinita dislocación. Una de las tesis de la presente investigación es precisamente que el estado de excepción, como estruc-

tura política fundamental, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en la regla. Cuando nuestro tiempo ha tratado de dar una localización visible permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración. No la cárcel sino el campo de concentración es, en rigor, el espacio que corresponde a esta estructura originaria del *nomos*. Esto se pone de manifiesto, entre otras cosas, en el hecho de que mientras el derecho penitenciario no está fuera del ordenamiento normal, sino que constituye sólo un ámbito particular del derecho penal, la constelación jurídica que preside el campo de concentración es, como veremos, la ley marcial o el estado de sitio. No es posible, por esto, inscribir el análisis del campo de concentración en la estela abierta por los trabajos de Foucault, desde la *Historia de la locura* a *Vigilar y castigar*. El campo, como espacio absoluto de excepción, es topológicamente diverso de un simple espacio de reclusión. Y es este espacio de excepción, en el que el nexo entre localización y orden jurídico se rompe definitivamente, el que ha determinado la crisis del viejo «nomos de la tierra».

I.3. La validez de una norma jurídica no coincide con su aplicación al caso particular, sea éste, por ejemplo, un proceso o un acto ejecutivo; por el contrario, la norma, justamente porque es general, debe valer con independencia del caso individual. En este punto la esfera del derecho muestra su esencial proximidad con la del lenguaje. Así como en una instancia de discurso en acto una palabra sólo adquiere el poder de denotar un segmento de realidad, en tanto que tiene igualmente un sentido en el propio no denotar (es decir, como *langue* distinta de la *parole*: el término en su pura consistencia léxica con independencia de su empleo concreto en el discurso), de la misma manera la norma sólo puede referirse al caso particular porque, en la excepción soberana, está vigente como pura potencia en la suspensión de toda referencia real. Y lo mismo que

el lenguaje presupone lo no lingüístico como aquello con lo que debe poder mantenerse en una relación virtual (en la forma de una *langue* o, más precisamente, de un juego gramatical, es decir, de un discurso cuya denotación actual se mantiene indefinidamente en suspenso) para poder después denotarlo en el discurso en acto. La ley presupone lo no jurídico (por ejemplo, la mera violencia en cuanto estado de naturaleza) como aquello con lo que se mantiene en relación potencial en el estado de excepción. *La excepción soberana (como zona de indiferencia entre naturaleza y derecho) es la presuposición de la referencia jurídica en la forma de su suspensión.* En toda norma que manda o prohíbe algo (por ejemplo, en la norma que prohíbe el homicidio) está inscrita, como excepción presupuesta, la figura pura y no sancionable del caso particular, mientras que en el caso normal se hace cierta la transgresión (en nuestro ejemplo, el matar a un hombre no como violencia natural, sino como violencia soberana en el estado de excepción).

ℵ Hegel ha sido el primero en comprender hasta el fondo esta estructura presupositiva del lenguaje, gracias a la cual éste está simultáneamente dentro y fuera de sí mismo y lo inmediato (lo no lingüístico) revela no ser otra cosa que un presupuesto del lenguaje: «El elemento perfecto –escribe en la *Fenomenología del Espíritu*– en el que la interioridad es tan exterior cuanto interna es la exterioridad, es el lenguaje» (Hegel, pp. 527-529). De la misma manera que sólo la decisión soberana sobre el estado de excepción abre el espacio en que pueden establecerse límites entre lo interno y lo externo y en que es posible asignar normas determinadas a territorios determinados, sólo la lengua como pura potencia de significar, al quedar retirada de toda instancia concreta del discurso, separa lo lingüístico de lo no lingüístico y permite la apertura de ámbitos de discursos significantes en el interior de los cuales ciertos términos corresponden a ciertas denotaciones. El lenguaje es el soberano que, en un estado

de excepción permanente, declara que no hay un afuera de la lengua, que está, pues, siempre más allá de sí mismo. La estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositiva del lenguaje humano. Tal estructura expresa el vínculo de exclusión inclusiva a que está sometida una cosa por el hecho mismo de estar en el lenguaje, de ser nombrada. Decir es siempre, en este sentido, *ius dicere*.

I.4. En esta perspectiva, la excepción se sitúa en una posición simétrica respecto del ejemplo, con el que forma sistema. Constituyen los dos modos por medio de los cuales un conjunto trata de fundar y mantener la propia coherencia. Pero mientras la excepción es, en el sentido que se ha visto, una *exclusión inclusiva* (es decir que sirve para incluir lo que es expulsado), el ejemplo funciona más bien como una *inclusión exclusiva*. Tómese el caso del ejemplo gramatical (Milner, p. 176): la paradoja es aquí que un enunciado singular, que no se distingue en nada de los otros casos del mismo género, es aislado de ellos precisamente en cuanto perteneciente a la misma categoría. Si, por ofrecer el ejemplo de un performativo, se pronuncia el sintagma «te amo», éste no puede, por una parte, ser entendido como en un contexto normal; pero, por otra, para poder servir de ejemplo, tiene que ser tratado como un enunciado real. Lo que el ejemplo muestra es su pertenencia a una clase, pero, precisamente por eso, en el momento mismo en que la exhibe y delimita, el caso ejemplar queda fuera de ella (así, en el caso de un sintagma lingüístico éste *muestra* el propio significar y, de esta manera, suspende su significación). Si se pregunta entonces si la regla se aplica al ejemplo, la respuesta no es fácil, porque se aplica al ejemplo sólo como caso normal y no, evidentemente, en cuanto ejemplo. El ejemplo está, pues, excluido del caso normal no porque no forme parte de él, sino, al contrario, porque exhibe su pertenencia a él. Es

verdaderamente un *paradigma* en sentido etimológico: lo que «se muestra al lado», y una clase puede contenerlo todo pero no el propio paradigma.

Diverso es el mecanismo de la excepción. Mientras el ejemplo queda excluido del conjunto en cuanto perteneciente a él, la excepción está incluida en el caso normal precisamente porque no forma parte de él. Y así como la pertenencia a una clase sólo puede mostrarse con un ejemplo, es decir fuera de ella, la no pertenencia sólo puede mostrarse en su interior, es decir con una excepción. En todo caso (como muestra la disputa de los anomalistas y los analogistas entre los gramáticos antiguos), excepción y ejemplo son conceptos correlacionados que tienden, en último término, a confundirse, y entran en juego cada vez que se trata de definir el sentido mismo de la pertenencia de los individuos, del hecho de que formen comunidad. Así de compleja es, en todo sistema lógico como en todo sistema social, la relación entre el dentro y el fuera, la ajenidad y la intimidad.

ℵ La *exceptio* del derecho procesal romano muestra bien esta particular estructura de la excepción. Es un instrumento de defensa del demandado en un juicio, encaminado a neutralizar el carácter probatorio de las razones alegadas por el actor, en el caso de que la aplicación normal del *ius civile* resultara contraria a la equidad. Los romanos veían en ella una forma de exclusión dirigida contra la aplicación del *ius civile* (Dig. 44, I, 2, Ulp. 74: «Exceptio dicta est quasi quaedam exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemnationemve deductum est»). En este sentido, la *exceptio* no está totalmente fuera del derecho, sino que manifiesta más bien un contraste entre dos exigencias jurídicas, que en el derecho remite a la contraposición entre *ius civile* y *ius honorarium*, es decir el derecho introducido por el pretor para atemperar la excesiva generalidad de las normas del derecho civil.

En su expresión técnica, la *exceptio* toma así el aspecto de una cláusula condicional negativa inserta en la fórmula procesal entre la *intentio* y la

condemnatio, en virtud de la cual la condena del demandado queda subordinada a la carencia de entidad de los hechos que haya alegado en su defensa (por ejemplo: *si in ea re nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat*, es decir, si no ha habido dolo). El caso excepcional queda así excluido de la aplicación del *ius civile*, sin que ello suponga, empero, poner en entredicho la pertenencia del caso particular a la previsión normativa. La excepción soberana representa un umbral ulterior: desplaza el contraste entre dos exigencias jurídicas a una relación límite entre lo que está dentro y lo que está fuera del derecho.

Puede parecer desproporcionado definir la estructura del poder soberano, con todas sus crueles consecuencias reales, por medio de dos categorías gramaticales inocuas. Hay, no obstante, un caso en que el carácter decisivo del ejemplo lingüístico y su confusión, en el límite, con la excepción, muestran una evidente implicación con el poder de vida y de muerte. Se trata del episodio de Jueces 12.6 en el que los galaaditas reconocen a los efraimitas fugitivos que tratan de ponerse a salvo cruzando el Jordán pidiéndoles que pronuncien la palabra Šibbólet, que ellos pronuncian Sibbólet («Dicebant ei Galaaditae: numquid Ephrataeus es? Quo dicente: non sum, interogabant eum: dic ergo Scibbólet, quod interpretatur spica. Qui respondebat: sibbolet, eadem littera spicam exprimere non valens. Statimque apprehensum iugulabant in ipso Jordanis transitu»). En el Šibbólet, ejemplo y excepción se confunden: es una excepción ejemplar o un ejemplo que actúa como excepción. (En este sentido, no sorprende en absoluto que, en el estado de excepción, predomine el recurso a los castigos ejemplares.)

I.5. En la teoría de los conjuntos se distingue entre pertenencia e inclusión. Hay inclusión cuando un término es parte de un conjunto, en el sentido de que todos sus elementos son elementos de ese conjunto (se dice entonces que *b* es un subconjunto de *a*, y se escribe: $b \subset a$). Pero un término puede pertenecer a un conjunto sin estar incluido en él (siendo la perte-

nencia la noción primitiva de la teoría que se escribe: *b* $\in$ *a*) o, viceversa, estar incluido sin pertenecer a él. En un libro reciente, Alain Badiou ha desarrollado esta distinción con el propósito de traducirla en términos políticos. En él hace corresponder la pertenencia a la presentación y la inclusión a la representación (re-presentación). Se dirá así que un término *pertenece* a una situación si es presentado y contado como uno en esa situación (en términos políticos, los individuos singulares en cuanto pertenecen a una sociedad). Se dirá, por el contrario, que un término está *incluido* en una situación si está representado en la metaestructura (el Estado) en la que la estructura de la situación se cuenta a su vez como uno (los individuos en cuanto recodificados por el Estado en clases, por ejemplo como «electores»). Badiou define como *normal* un término que al mismo tiempo es presentado y representado (es decir que pertenece y está incluido), *excrecencia*, un término que está representado pero no es presentado (es decir que está incluido en una situación sin pertenecer a ella), y *singular*, un término que es presentado pero no representado (que pertenece sin estar incluido) (Badiou, pp. 95-115).

¿Qué ocurre con la excepción soberana en este esquema? Se podría pensar, a primera vista, que ésta se encuadra en el tercer caso, es decir que la excepción configura una forma de pertenencia sin inclusión, y así es, ciertamente, desde el punto de vista de Badiou. Pero lo que define el carácter de la pretensión soberana es precisamente que se aplica a la excepción desaplicándose, que incluye lo que está fuera de ella. La excepción soberana es, pues, la figura en que la singularidad está representada como tal, es decir, en cuanto irrepresentable. Lo que no puede ser incluido en caso alguno, se incluye en la forma de la excepción. Si se aplica el esquema de Badiou, la excepción introduce una cuarta figura, un umbral de indiferencia entre excrecencia (representación sin presentación) y

singularidad (presentación sin representación), algo así como una paradójica inclusión de la pertenencia misma. *La excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya siempre incluida.* Lo que emerge en esta figura –límite– es la crisis radical de toda posibilidad de distinguir entre pertenencia y exclusión, entre lo que está fuera y lo que está dentro, entre excepción y norma.

ℵ El pensamiento de Badiou es, en esta perspectiva, un pensamiento riguroso de la excepción. Su categoría central, la de acontecimiento, corresponde en rigor a la estructura de la excepción. El autor define el acontecimiento como el elemento de una situación, cuya pertenencia a ésta es desde el punto de vista de la situación misma algo indecidible. Por eso mismo, en relación con el Estado, aparece necesariamente como excrecencia. La relación entre pertenencia e inclusión se caracteriza, además, según Badiou, por una inadecuación fundamental, en virtud de la cual la inclusión excede siempre a la pertenencia (teoría del punto de exceso). La excepción expresa precisamente esta imposibilidad de un sistema de hacer coincidir la inclusión con la pertenencia, de reducir a unidad todas sus partes.

Desde el punto de vista del lenguaje, es posible asimilar la inclusión al sentido y la pertenencia a la denotación. Al teorema del punto de exceso corresponderá entonces el hecho de que una palabra tiene siempre más sentido del que puede denotar en acto y que entre sentido y denotación hay una diversidad insalvable. Ésta es precisamente la diferencia de la que se trata tanto en la teoría de Lévi-Strauss sobre la excedencia constitutiva del significante con respecto al significado («il y a toujours une inadéquation entre les deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte dans l'existence d'une surabondance de signifiant par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser»: Lévi-Strauss, p. XLIX), como en la doctrina de Benveniste de la oposición irreductible entre semiótico y semántico. En todos los ámbitos el pensamiento de nuestro tiempo se en-

cuentra confrontado a la estructura de la excepción. La pretensión de soberanía del lenguaje consistirá entonces en el intento de hacer coincidir el sentido con la denotación, de establecer entre ellos una zona de indistinción, en la que la lengua se mantiene en relación con sus *denotata* abandonándolos, retirándose de ellos a una pura *langue* (el «estado de excepción» lingüístico). Esto es lo que hace la desconstrucción, presentando un exceso infinito de indecidibles sobre cada posibilidad efectiva de significado.

I.6. Por eso en Schmitt la soberanía se presenta en la forma de una decisión sobre la excepción. La decisión no es aquí la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a cualquier otro, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del *nomos*, de la exterioridad que anima y da sentido a éste. El soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho, o, en las palabras mismas de Schmitt, sobre «la estructuración normal de las relaciones de vida», de que la ley tiene necesidad. La decisión no se refiere ni a una *quaestio iuris* ni a una *quaestio facti* sino a la propia relación entre el derecho y el hecho. No se trata aquí solamente, como Schmitt parece sugerir, de la irrupción de la «vida efectiva» que en la excepción «rompe la costra de un mecanismo anquilosado en pura repetición», sino de algo que concierne a la naturaleza más íntima de la ley. El derecho tiene carácter normativo, es «norma» (en el sentido propio de «escuadra») no porque ordene y prescriba, sino en cuanto debe, sobre todo, crear el ámbito de la propia referencia en la vida real, *normalizarla*. Por esto –es decir, en cuanto establece las condiciones de esta referencia y, a la vez, las presupone– la estructura originaria de la norma es siempre del tipo: «Si (caso real, e.g.: *si membrum rupsit*), entonces (consecuencia jurídica, e.g.: *talio esto*)»: un hecho es in-

cluido aquí en el orden jurídico por medio de su exclusión y la transgresión parece preceder y determinar el caso lícito. Que la ley tenga inicialmente la forma de una *lex talionis* (*talio*, quizás procede de *talis*, es decir: la misma cosa), significa que el orden jurídico no se presenta en su origen simplemente como sanción de un hecho transgresivo, sino que se constituye, más bien, a través de la repetición del mismo acto sin sanción alguna, es decir como caso de excepción. No se trata del castigo del primer acto, sino de su inclusión en el orden jurídico de la violencia como hecho jurídico primordial (*permittit enim lex parem vindictam*, Festo 496, 15). En este sentido, la excepción es la forma originaria del derecho. El emblema de esta aprehensión de la vida por el derecho no es la sanción (que no es en absoluto característica exclusiva de la norma jurídica), sino la culpa (no en el sentido técnico que este concepto tiene en el derecho penal, sino en el originario que indica un estado, un estar-en-deuda –*in culpa esse*–: o sea, precisamente el ser incluido a través de una exclusión, el estar en relación con algo de lo que se está excluido o que no se puede asumir íntegramente). *La culpa no se refiere a la transgresión, es decir a la determinación de lo lícito y de lo ilícito, sino a la pura vigencia de la ley, a su simple referirse a algo.* Ésta es la razón última de la máxima jurídica –extraña a toda moral– según la cual la ignorancia de la norma no elimina la culpa. En esta imposibilidad de decidir si es la culpa lo que funda la norma o la norma lo que establece la culpa, surge claramente a la luz la indistinción entre externo e interno, entre vida y derecho, que caracteriza la decisión soberana sobre la excepción. La estructura «soberana» de la ley, su particular y original «vigor», reviste la forma de un estado de excepción en el que hecho y derecho son indistinguibles (y deben, no obstante, ser especificados). La vida, que es así ob-ligada, implicada en la esfera del derecho, puede serlo, en última instancia, sólo a través de la pre-

suposición de su exclusión inclusiva, sólo en una *exceptio.* Hay aquí una figura límite de la vida, un umbral en el que ésta está, a la vez, dentro y fuera del ordenamiento jurídico, y este umbral es el lugar de la soberanía.

La afirmación según la cual «la regla vive sólo de la excepción» debe ser tomada pues literalmente. El derecho no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*: se nutre de ésta y sin ella es letra muerta. En este sentido realmente el derecho «no tiene por sí mismo ninguna existencia pero su ser es la vida misma de los hombres». La decisión soberana traza y renueva cada vez este umbral de indiferencia entre lo externo y lo interno, la exclusión y la inclusión, *nómos* y *phýsis*, en el que la vida está originariamente situada como una excepción en el derecho. Su decisión nos sitúa ante un indecidible.

ℵ No es un azar que la primera obra de Schmitt esté enteramente dedicada a la definición del concepto jurídico de culpa. Lo que llama inmediatamente la atención en este estudio es la decisión con que el autor rechaza cualquier definición técnico-formal del concepto de culpa, y lo caracteriza, por el contrario, en términos que, a primera vista, más parecen morales que jurídicos. La culpa es, en efecto, aquí (contra el antiguo adagio jurídico que afirma irónicamente que «no hay culpa sin norma») antes que nada un «proceso de la vida interior» (*Vorgang des Innerlebens*), es decir algo esencialmente «intersubjetivo» (*Innersubiektives*), calificable como una auténtica «mala voluntad» (*bösen Willen*), que consiste en la «posición consciente de fines contrarios a los del ordenamiento jurídico» (*ibíd.*, p. 92).

No es posible decir si Benjamin tenía conocimiento de este texto en el momento de escribir *Destino y carácter* y *Para una crítica de la violencia*; pero es un hecho que su definición de la culpa como concepto jurídico originario indebidamente transferido a la esfera ético-religiosa concuerda perfectamente con la tesis de Schmitt, aunque en una dirección

decididamente opuesta. Porque mientras para Benjamin se trata precisamente de superar el estado de existencia demónica, del que el derecho es un residuo y de liberar al hombre de la culpa (que no es otra cosa que la inscripción de la vida natural en el orden del derecho y del destino), lo que está al frente de la reivindicación schmittiana del carácter jurídico y de la centralidad de la noción de culpa no es la libertad del hombre ético sino sólo la fuerza de freno de un poder soberano (*katéchon*) que, en el mejor de los casos, no puede hacer otra cosa que retrasar el reino del Anticristo.

Una convergencia análoga se da con respecto al concepto de carácter. También Schmitt, como Benjamin, distingue netamente entre carácter y culpa («el concepto de culpa –escribe– está en relación con un *operari*, no con un *esse*»: *ibíd.*, p. 46). En Benjamin, sin embargo, es precisamente este elemento (el carácter en cuanto escapa a toda voluntad consciente) el que se presenta como principio capaz de desligar al hombre de la culpa y de afirmar la inocencia natural.

I.7. Si la excepción es la estructura de la soberanía, ésta no es, entonces, ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia exterior al derecho (Schmitt), ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen): es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión. Sirviéndonos de una indicación de J.-L. Nancy, llamamos *bando** (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano) a esa potencia (en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es también siempre *dýnamis mê energeîn*, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de ex-

* Para lo referente a *bando* y su famila léxica véase nota II a la trad., pág. 245.

cepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden. De él no puede decirse literalmente si está fuera o dentro del orden jurídico, por esto originariamente las locuciones italianas «in bando», «a bandono» significan tanto a la merced de («a la mercé di») como a voluntad propia, a discreción, libremente («a propio talento, liberamente»), como en la expresión «corriere a bandono»; y *banido* («bandito») tiene a la vez el valor de excluido, puesto en bando («escluso, messo al bando») y el de abierto a todos, libre («aperto a tutti, libero», como en mesa libre –«mensa bandita»– o a rienda suelta –«a redida bandita»–). Es en este sentido en el que la paradoja de la soberanía puede revestir la forma: «No hay un afuera de la ley». *La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono.* La potencia insuperable del *nomos, su originaria «fuerza de ley»*, es que mantiene a la vida en su bando abandonándola. Y es precisamente esta estructura de bando lo que aquí se tratará de comprender para poder, eventualmente, ponerla en tela de juicio.

ℵ El bando es una forma de la relación. ¿Pero de qué relación se trata propiamente desde el momento en que éste carece de contenido positivo alguno y en que los términos que están en relación parecen excluirse (y a la vez incluirse) mutuamente? ¿Cuál es la forma de la ley que en él se expresa? El bando es la pura forma de referirse a algo en general, es decir el simple acto de establecer una relación con lo que está fuera de relación. En este sentido, el bando se identifica con la forma límite de la relación. Una crítica del bando tendrá entonces necesariamente que poner en duda la forma misma de la relación y preguntarse si el hecho político no resulta quizás pensable más allá de la relación, es decir ya no en la forma de una conexión.

2. Nomos basileús

2.1. El principio según el cual la soberanía pertenece a la ley, que parece hoy inseparable de nuestra concepción de la democracia y del Estado de derecho, no elimina en modo alguno la paradoja de la soberanía, sino que, muy al contrario, la impulsa al extremo. Desde la más antigua formulación conservada de este principio, el fragmento 169 de Píndaro, la soberanía de la ley se sitúa en una dimensión tan oscura y ambigua, que precisamente en relación con él se ha podido hablar con razón de un «enigma» (Ehrenberg, p. 119). He aquí el texto del fragmento, cuya reconstrucción se debe a Boeck:

Nómos ho pántōn basileùs
thnatôn te kaì athanátōn
ágei dikaiôn tò biaiótaton

hypertáta cheirí: tekmaíromai
érgoisin Herakléos[1]

El enigma en este caso no consiste tanto en el hecho de que el fragmento admita muchas interpretaciones, sino que lo decisivo es más bien que, como la referencia al robo de Hércules deja ver sin sombra de duda, el poeta define la soberanía del *nómos* por medio de una justificación de la violencia. El significado del fragmento sólo se aclara, pues, si se comprende que tiene su centro en una escandalosa articulación de esos principios, *Bía* y *Dikē*, violencia y justicia, antitéticos por excelencia para los griegos. El *nómos* es el poder que opera «con una mano poderosa entre todas» la paradójica unión de estos dos opuestos (en este sentido, si se entiende por enigma, según la definición aristotélica, la «conjunción de los opuestos», el fragmento contiene verdaderamente un enigma).

Si en el fragmento 24 de Solón se debe leer (como hacen la mayoría de los estudiosos) *krátei nómou*, ya en el siglo VI la «fuerza» específica de la ley era identificada precisamente en una «conexión» de violencia y justicia (*krátei / nómou bían te kaì díken synarmósas*, «con la fuerza del *nómos* he reunido violencia y justicia»; pero incluso si se lee *homoû* en vez de *nómou*, la idea central sigue siendo la misma, desde el momento en que Solón está hablando de su actividad de legislador: cfr. De Romilly, p. 15). También un pasaje de los *Erga* de Hesiodo –que Píndaro pudo haber tenido en mientes– asigna al *nómos* una posición decisiva en la relación entre violencia y derecho:

¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia (Diké) y olvídate por completo de la violencia (Biaia). Pues es-

[1] El *nomos* de todos soberano / de los mortales y de los inmortales / dirige con una mano poderosa entre todas / justificando al más violento. / Lo juzgo así por las obras de Hércules.

ta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor.

No obstante, mientras en Hesiodo el *nómos* es el poder que separa violencia y derecho, mundo animal y mundo humano, y en Solón, la «conexión» de *Bía* y *Diké* no contiene ambigüedad ni ironía, en Píndaro –y éste es el nudo que ha dejado en herencia al pensamiento político occidental, y que le hace, en cierto sentido, el primer gran pensador de la soberanía– el *nómos soberano es el principio que, reuniendo derecho y violencia, los hace caer en el riesgo de la indistinción.* En este sentido, el fragmento pindárico sobre el *nómos basileús* contiene el paradigma oculto que orienta todas las definiciones sucesivas de la soberanía: el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia.

ℵ En su versión comentada de los fragmentos de Píndaro (que Beissner fecha en 1803), Hölderlin (que, con toda verosimilitud, tenía a la vista un texto enmendado en el sentido de la cita platónica en el *Gorgias: biaiōn tò dikaiótaton*) traduce el fragmento de esta manera:

Das Höchste
Das Gesetz,
Von allen der König, Sterblichen und
Unsterblichen: das führt eben
Darum gewaltig
Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand[2]

---

[2] *Lo más alto* La ley, / de todos el soberano, mortales e / inmortales: conduce precisamente / por esa violencia / el derecho más justo con mano suprema.

En nombre de su teoría de la superioridad constitutiva del *nómos* sobre la ley (*Gesetz*, en el sentido de posición convencional), Schmitt critica la interpretación que Hölderlin lleva a cabo del fragmento. «También Hölderlin –escribe– equivoca su traducción del fragmento (Hellingrath, v, p. 277) vertiendo al alemán el término *nómos* como *Gesetz* y se deja extraviar por esta palabra desdichada, aunque sepa que la ley es pura mediación. El *nómos* en sentido originario es, por el contrario, la pura inmediatez de una fuerza jurídica (*Rechtskraft*) no mediada por la ley; es un acontecimiento histórico constituyente, un acto de la legitimidad, y sólo ésta hace razonable en general la aplicación de la nueva ley» (Schmitt 2, p. 63).

Schmitt malinterpreta aquí por completo la intención del poeta, que está dirigida precisamente contra todo principio inmediato. En su comentario, Hölderlin define, en efecto, el *nómos* (que distingue del derecho) como mediación rigurosa (*strenge Mittelbarkeit*): «Lo inmediato –escribe– tomado en sentido riguroso es imposible tanto para los mortales como para los inmortales; el dios debe distinguir diversos mundos, según su naturaleza, porque los bienes celestes deben ser sagrados por sí mismos, sin mezcla. El hombre, en cuanto ser cognoscente, debe él también distinguir diversos mundos, ya que el conocimiento sólo es posible mediante la oposición» (Hölderlin, p. 309). Si, por una parte, Hölderlin (como Schmitt) ve en el *nómos basileús* un principio más alto que el simple derecho, por otra, tiene buen cuidado de precisar que el término «soberano» no se refiere aquí a un «poder supremo» (*höchste Macht*), sino al más alto fundamento cognoscitivo» (*ibíd.*). Con una de esas correcciones que son tan características de sus últimas traducciones, Hölderlin traslada así un problema jurídico-político (la soberanía de la ley como indistinción de derecho y violencia) a la esfera de la teoría del conocimiento (la mediación como poder de distinguir). Lo que es más original y fuerte que el derecho no es (como en Schmitt) el *nómos* en cuanto principio soberano, sino la mediación que funda el conocimiento.

2.2. Es a esta luz como debe ser leída la cita platónica del *Gorgias* (484 b, 1-10) que, fingiendo una vacilación de la memoria, altera a sabiendas el texto pindárico:

Me parece que también Píndaro sostiene lo mismo que yo
en el canto en que dice:
el nomos de todos soberano
de los mortales y de los inmortales

y después prosigue así:

conduce con su mano omnipotente
haciendo violencia a lo más justo.

Sólo una aguda *coniunctivitis profesoria* ha podido inducir a los filólogos (en particular al responsable de la ya anticuada edición crítica oxoniense de Platón) a corregir el *biaîōn tò dikaiótaton* de los códices más autorizados para reintegrar el texto de Píndaro (*dikaiôn tò biaiótaton*). Como ha observado justamente Wilamowitz (Wilamowitz, pp. 95-97), *biaîōn* es demasiado raro en griego para poder explicar lo anterior por un *lapsus* de memoria (y todavía menos por un *lapsus cálami*) y el sentido del juego de palabras platónico está perfectamente claro: «la justificación de la violencia» es también aquí, en la misma medida, un «hacer violencia a lo más justo» y en esto, y en nada más, consiste la «soberanía» del *nómos* de que habla Píndaro.

Una intención análoga guía tanto la cita implícita que Platón, en el *Protágoras*, pone en boca de Hippias («Amigos presentes, dijo, considero yo que vosotros sois parientes, familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza, no por ley. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero el nomos que es el tirano de los hombres (*týrannos*, no *basileús*)

les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural»: 337c), como la cita, explícita, en las *Leyes* (690d sg.):

> [El axioma según el cual es el más fuerte el que manda] es el que está más extendido entre todos los seres vivos y se da conforme a naturaleza, según dijo en otro tiempo el tebano Píndaro. Pero el mayor de todos los axiomas será a lo que parece el sexto, que ordena al ignorante ir detrás y al prudente guiar y mandar. Y esto, ¡oh Píndaro sapientísimo!, no me atrevería yo a decir que va contra naturaleza, sino que es conforme a ella; es el mando de la ley sobre los que la aceptan, mando de por sí exento de violencia.

En ambos casos, lo que interesa a Platón no es tanto la oposición entre *physis* y *nómos*, que estaba en el centro del debate sofístico (Stier, pp. 245-46), como la coincidencia de violencia y derecho que constituye la soberanía. En el pasaje citado de las *Leyes*, el poder de la ley se define como conforme a la naturaleza (*katà phýsin*) y esencialmente no violento, porque lo que en verdad le importa a Platón es precisamente neutralizar la oposición que, tanto para los sofistas como (de manera diversa) para Píndaro, justificaba la oposición soberana de *Bía* y *Diké*.

Todo el tratamiento del problema de la relación entre *physis* y *nómos* del libro X de las *Leyes* está dirigido a desmontar la construcción sofística de la oposición y asimismo la tesis de la anterioridad de la naturaleza con respecto a la ley. Platón neutraliza ambas afirmando el carácter originario del alma y de «todo lo que pertenece al género del alma» (intelecto, *techné* y *nómos*) respecto a los cuerpos y a los elementos «que erróneamente decimos que son por naturaleza» (892b). Cuando Platón (y con él todos los representantes de lo que Leo Strauss llama «derecho natural clásico») dice que «la ley debe reinar sobre los hombres y no los hombres sobre la ley», no pretende, en conse-

cuencia, afirmar la soberanía de la ley sobre la naturaleza, sino simplemente sólo su carácter «natural», es decir no violento. Mientras en Platón la «ley de naturaleza» nace, pues, para eliminar la contraposición sofística entre *phýsis* y *nómos* y excluir la confusión soberana de violencia y derecho, en los sofistas la oposición sirve precisamente para fundar el principio de soberanía, la unión de *Bía* y *Diké*.

2.3. Es el sentido mismo de esta contraposición, que habría de tener una descendencia tan tenaz en la cultura política de Occidente, el que hay que considerar de un modo nuevo. La polémica sofística contra el *nómos* a favor de la naturaleza (que se desarrolla en tonos cada vez más encendidos en el curso del siglo IV) puede ser considerada como la premisa necesaria de la oposición entre estado de naturaleza y *commonwealth*, que Hobbes sitúa como fundamento de su concepción de la soberanía. Si, para los sofistas, la anterioridad de la *physis* justifica, en último término, la violencia del más fuerte, para Hobbes es precisamente esta misma identidad de estado de naturaleza y violencia (*homo homini lupus*) lo que justifica el poder absoluto del soberano. En ambos casos, si bien en un sentido aparentemente opuesto, la antinomia *physis/nómos* constituye el presupuesto que legitima el principio de soberanía, la indistinción de derecho y violencia (en el hombre fuerte de los sofistas o en el soberano hobbesiano). Es importante señalar, en efecto, que en Hobbes el estado de naturaleza sobrevive en la persona del soberano, que es el único que conserva su *ius contra omnes* natural. La soberanía se presenta, pues, como una incorporación del estado de naturaleza en la sociedad o, si se prefiere, como un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley, y es propiamente esta indistinción la que constituye la violencia soberana específica. El es-

tado de naturaleza, por eso mismo, no es auténticamente exterior al *nómos*, sino que lo contiene en la virtualidad de éste. El estado de naturaleza (con certeza en la Edad Moderna, pero probablemente ya en el mundo de la sofística) es el ser-impotencia del derecho, su autopresuposición como «derecho natural». Por lo demás, como ha subrayado Strauss, Hobbes era perfectamente consciente de que el estado de naturaleza no debía ser considerado necesariamente como una época real, sino más bien como un principio interno al Estado, que se revela en el momento en que se le considera como «si estuviera disuelto» («ut tamquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana... recte intelligatur»: Hobbes I, pp. 79-80). La exterioridad –el derecho de naturaleza y el principio de conservación de la vida propia– es en verdad el núcleo más íntimo del sistema político, del que éste vive, en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla vive de la excepción.

2.4. Dentro de esa perspectiva, no sorprenderá demasiado que Schmitt funde precisamente sobre el fragmento de Píndaro su teoría sobre el carácter originario del «*nómos* de la tierra» sin hacer, empero, alusión alguna a su tesis de la soberanía como decisión sobre el estado de excepción. Lo que Schmitt pretende asegurar a toda costa en este punto es la superioridad del *nómos* soberano como acontecimiento constitutivo del derecho frente a cualquier concepción positivista de la ley en términos de simple posición y convención (*Gesetz*). Por ello, aun hablando de «*nómos* soberano», Schmitt debe dejar en la sombra la proximidad esencial entre *nómos* y estado de excepción. Una lectura más atenta revela, sin embargo, que esta proximidad está presente de forma clara. Poco más adelante, en el capítulo sobre las *Primeras líneas globales*, el autor muestra cómo, en efecto, el nexo entre localización y ordenamiento jurídico

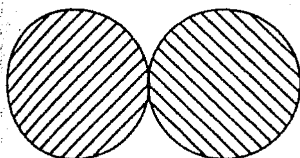
en que consiste el *nómos* de la tierra, implica siempre una zona excluida del derecho, que configura un «espacio libre y jurídicamente vacío», en que el poder soberano no conoce ya los límites fijados por el *nómos* como orden territorial. Esta zona, en la época clásica del *ius publicum Europaeum*, corresponde al Nuevo Mundo, identificado con el estado de naturaleza, en el cual todo es lícito (Locke: *In the beginning, all world was America*). El propio Schmitt asimila esta zona *beyond the line* al estado de excepción, que «se basa de manera evidentemente análoga sobre la idea de un espacio delimitado, libre y vacío», entendido como «ámbito temporal y espacial de la suspensión de todo derecho»:

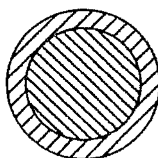
> Éste estaba, no obstante, delimitado con respecto al orden jurídico normal: en el tiempo, por medio de la proclamación al principio del estado de guerra, y al final a través de un acto de restitución; en el espacio, por una precisa indicación de su ámbito de validez. En el interior de este ámbito espacial y temporal, podía suceder todo aquello que se considerara necesario según las circunstancias. Para indicar esta situación, había un símbolo antiguo y evidente, al que también se refiere Montesquieu: la estatua de la libertad o la de la justicia eran veladas por un determinado periodo de tiempo (Schmitt 2, p. 100).

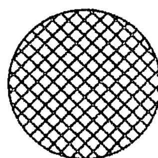
En cuanto soberano, el *nómos* está ligado necesariamente tanto al estado de naturaleza como al estado de excepción. Este último (con su necesaria indiferenciación de *Bía* y *Diké*) no le es simplemente exterior, sino que, a pesar de su precisa delimitación, está implicado en él como un momento que es fundamental desde cualquier punto de vista. El nexo localización-ordenamiento contiene, pues, siempre en su interior la propia ruptura virtual en forma de una «suspensión de todo derecho». Pero lo que aparece entonces (en el punto en que se considera la sociedad *tanquam dissoluta*) es, en ver-

dad, no el estado de naturaleza (como estadio anterior en el que los hombres volverían a caer), sino el estado de excepción. Estado de naturaleza y estado de excepción son sólo las dos caras de un único proceso topológico en que, como en una cinta de Moebius o una botella de Leyden, aquello que se presuponía como exterior (el estado de naturaleza) reaparece ahora en el interior (como estado de excepción), y el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, *physis* y *nómos*. El estado de excepción no es, pues, tanto una suspensión espacio-temporal, cuanto una figura topológica compleja, en que no sólo la excepción es la regla, sino en que también el estado de naturaleza y el derecho, el fuera y el dentro, transitan entre ellos. Y es precisamente en esta región topológica de indistinción, que debía permanecer oculta ante los ojos de la justicia, donde tenemos que tratar de fijar la mirada. El proceso (que Schmitt ha descrito cuidadosamente y que todavía estamos viviendo) en virtud del cual, y ya de una forma clara a partir de la Primera Guerra Mundial, el nexo entre localización y ordenamiento constitutivo del antiguo *nómos* de la tierra se rompe, arrastrando a la ruina todo el sistema de las limitaciones recíprocas y de las reglas del *ius publicum Europaeum*, tiene su fundamento oculto en la excepción soberana. Lo que ha sucedido y lo que todavía sigue sucediendo ante nuestros ojos es que el espacio «jurídicamente vacío» del estado de excepción (en el que la ley está vigente en la figura –es decir, etimológicamente, en la *ficción*– de su disolución, y en el que podía suceder todo lo que el soberano considerara de hecho necesario) ha roto sus confines espacio-temporales y al irrumpir en el exterior de ellos, tiende ya a coincidir en todas partes con el ordenamiento normal, en el cual todo se hace así posible de nuevo.

ℵ Si se quisiera representar de manera esquemática la relación entre estado de naturaleza y Estado de derecho tal como se configura en el estado de excepción, se podría recurrir a dos círculos, que, al principio, se presentan como distintos (fig. 1) y que después, en el estado de excepción, muestran estar, en realidad, uno dentro del otro (fig. 2). Cuando la excepción tiende a convertirse en regla, los dos círculos coinciden sin ningún tipo de distinción (fig. 3):


Figura 1


Figura 2


Figura 3

En esta perspectiva, lo que está sucediendo en la antigua Yugoslavia y, más en general, los procesos de disolución de los organismos estatales tradicionales en Europa oriental, no es algo que deba ser considerado como una reaparición del estado natural de lucha de todos contra todos, que preludie la constitución de nuevos pactos sociales y de nuevas localizaciones nacional-estatales, sino más bien como el aflorar a la luz del estado de excepción en tanto que estructura permanente de des-localización y dis-locación jurídico-política. No se trata, pues, de un regreso de la organización política hacia formas superadas, sino de acontecimientos premonitorios que anuncian, como heraldos sangrientos, el nuevo *nómos* de la tierra, que (si no se pone radicalmente en entredicho el principio en que se funda) tenderá a extenderse por todo el planeta.

3. Potencia y derecho

3.1. La paradoja de la soberanía no se muestra quizás en ninguna parte con tanta claridad como en el problema del poder constituyente y de su relación con el poder constituido. Tanto la doctrina como las legislaciones positivas han encontrado siempre dificultades en el momento de formular y mantener esta distinción en todo su alcance. «La razón de esto –se lee en un tratado de ciencia política– es que, si se pretende dar su verdadero sentido a la distinción entre poder constituyente y poder constituido, es necesario situarlos en dos planos diversos. Los poderes constituyentes existen sólo *en el* Estado: inseparables de un orden constitucional preestablecido, tienen necesidad de un marco estatal cuya realidad manifiestan. El poder constituyente, por el contrario, se situa fuera del Estado;

no le debe nada, existe sin él, es la fuente en la que no puede agotarse nunca el uso que se hace de su corriente» (Burdeau, p. 173).

De aquí la imposibilidad de construir de manera armónica la relación entre los dos poderes, lo que se manifiesta, en particular, no sólo cuando se trata de entender la naturaleza jurídica de la dictadura y del estado de excepción, sino también a propósito del poder de revisión, previsto con frecuencia en el propio texto de las constituciones. Frente a la tesis que afirma el carácter originario e irreductible del poder constituyente, es decir que éste no puede en modo alguno ser condicionado y constreñido por un ordenamiento jurídico determinado y se mantiene necesariamente en una posición externa a cualquier poder constituido, hoy encuentra cada vez mayores apoyos (en el ámbito de la tendencia contemporánea más general a regular todo mediante normas) la tesis contraria que pretende reducir el poder constituyente al poder de revisión previsto en la constitución y deja de lado, como prejurídico o meramente formal, el poder del que ha nacido la constitución misma.

Ya inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, Benjamin, con palabras que no han perdido nada de su actualidad, critica esta tendencia y presenta la relación entre poder constituyente y poder constituido como la existente entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva: «Si desaparece la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución jurídica, ésta decae. Un ejemplo de este proceso nos lo proporcionan en este período los parlamentos. Éstos ofrecen el deplorable espectáculo que nos es notorio, porque han dejado de ser conscientes de las fuerzas revolucionarias a las que deben su existencia... Les falta el sentido de la violencia creadora del derecho que en ellos está representada; no tiene pues nada de extraño el que en lugar de llegar a decisiones dignas de tal violencia, traten de lograr, me-

diante el compromiso, una solución de los asuntos públicos que quisiera evitar la violencia» (Benjamin 1, p. 144). Pero la otra tesis (la de la tradición democrático-revolucionaria) que pretende mantener el poder constituyente en su transcendencia soberana con respecto a cualquier orden constituido, corre igualmente el peligro de quedar apresada en la paradoja que hasta aquí hemos tratado de describir. Porque si el poder constituyente, como violencia que establece el derecho, es ciertamente más noble que la violencia que lo conserva, no posee, sin embargo, en sí mismo título alguno que pueda legitimar su alteridad y mantiene, pues, con el poder constituido una relación tan ambigua como insustituible.

En esta perspectiva, la célebre tesis de Sieyès, según la cual «la constitución supone sobre todo un poder constituyente», no es, como se ha hecho notar, un simple truismo; sino que debe ser entendida más bien en el sentido de que *la constitución se presupone como poder constituyente* y, de esta forma, expresa del modo más pregnante la paradoja de la soberanía. Así como el poder soberano se presupone como estado de naturaleza, que se mantiene, en consecuencia, en relación de bando con el Estado de derecho, de la misma manera dicho poder se escinde en poder constituyente y poder constituido y se mantiene en relación con ambos, situándose en su punto de indiferencia. Sieyès, por su parte, era tan consciente de esta implicación que sitúa el poder constituyente (identificado en la «nación») en un estado de naturaleza que está fuera del vínculo social: «On doit concevoir –escribe (Sieyès 1, p. 83)– les nations sur la terre comme des individus, hors du lien social... dans l'état de nature».

3.2. H. Arendt, que cita ese pasaje en su *On revolution*, describe la aparición de una instancia de soberanía en los proce-

sos revolucionarios como exigencia de un principio absoluto capaz de fundar el acto legislativo del poder constituyente y muestra bien cómo esta exigencia (que está presente también en la idea del Ser Supremo de Robespierre) acaba por desembocar en un círculo vicioso: «Lo que necesitaba (Robespierre) no era en modo alguno, un "Ser Supremo" –un término que no era suyo– sino más bien lo que el llamó un "Legislador Inmortal" al que, en un contexto diferente, denominó también una "apelación continuada a la Justicia". Desde la perspectiva de la Revolución francesa, necesitaba una fuente siempre viva y trascendente de autoridad que no pudiera ser identificada con la voluntad general de la nación o de la revolución, de tal modo que una soberanía absoluta –el "poder despótico" de Blackstone– pudiera conferir soberanía a la nación, y que una inmortalidad absoluta pudiera garantizar, si no la inmortalidad, al menos cierta permanencia y estabilidad a la república» (Arendt 1, p. 197).

El problema fundamental en este punto no es tanto el de cómo concebir un poder constituyente que no se agote nunca en poder constituido (problema no fácil, pero teóricamente resoluble), sino, más bien, el de distinguir –lo que es bastante más arduo– claramente el poder constituyente del poder soberano. No faltan, desde luego, en nuestro tiempo los intentos de pensar la conservación del poder soberano, que incluso se nos han hecho familiares a través del concepto trotskista de «revolución permanente» y el maoísta de «revolución ininterrumpida». También el poder de los consejos (que nada impide considerar como estable, aunque de hecho los poderes revolucionarios constituidos han intentado todo para eliminarlo) puede ser considerado en esta perspectiva como una supervivencia del poder constituyente en el poder constituido. Pero también los dos grandes liquidadores de los consejos espontáneos, el partido leninista y el nazi, se presentan de algún modo como la conservación

de una instancia constituyente junto al poder constituido. La característica estructura «dual» de los dos grandes Estados totalitarios de nuestro siglo (Unión Soviética y Alemania nazi), que ha dado tanta tela que cortar a los historiadores del derecho público porque en ella el Estado-partido se presenta como un duplicado de la organización estatal, aparece, desde este punto de vista, como una interesante aunque paradójica solución técnico-jurídica al problema del mantenimiento del poder constituyente. No obstante, es igualmente cierto que en ambos casos este poder se presenta como expresión de un poder soberano o, en cualquier caso, no se deja aislar fácilmente de él. La analogía es todavía más estrecha ya que en uno y otro caso es esencial la pregunta ¿dónde?, desde el momento en que ni las instancias constituyentes ni el soberano pueden ser situadas completamente fuera o completamente dentro del orden constituido.

ℵ Schmitt considera el poder constituyente como una «voluntad política» que está en condiciones de «tomar la decisión concreta fundamental sobre el modo y la forma de su propia existencia política». Como tal, ese poder está «antes y por encima de cualquier procedimiento legislativo constitucional» y es irreductible al plano de las normas y teóricamente distinto del poder soberano (Schmitt 4, p. 120). Pero si, como sucede (según el mismo Schmitt ya a partir de Sieyès), el poder constituyente se identifica con la voluntad constituyente del pueblo de la nación, no está claro entonces el criterio que permite distinguirlo de la soberanía popular o nacional, y sujeto constituyente y sujeto constituido tienden a confundirse. Schmitt critica el intento liberal de «contener y delimitar completamente por medio de leyes escritas el ejercicio del poder estatal», afirmando la soberanía de la constitución o de la *charte* fundamental: las instancias competentes para la revisión de la constitución «no se convierten como consecuencia de esta competencia en soberanas ni en titulares de un poder constituyente» y el resultado inevitable es la producción de «actos

apócrifos de soberanía» (*ibíd.*, pp. 151-152). Poder constituyente y poder soberano exceden ambos, en esta perspectiva, el plano de la norma (aunque sea la norma fundamental), pero la simetría de este exceso da testimonio de una proximidad que se difumina hasta la coincidencia.

Toni Negri, en un libro reciente, ha pretendido buscar la irreductibilidad del poder constituyente (definido como «praxis de un acto constitutivo renovado en la libertad, organizado en la continuidad de una praxis libre») a cualquier forma de ordenamiento constituido y, a la vez, negar que sea reconducible al principio de soberanía. «La verdad del poder constituyente no es la que (cualquiera que sea el modo) puede serle atribuida por el concepto de soberanía. No es ésta porque el poder constituyente no solamente no es (como es obvio) una emanación del constituido, sino ni siquiera la institución del poder constituido: es el acto de la elección, la determinación puntual que abre un horizonte, el dispositivo radical de algo que no existe todavía y cuyas condiciones de existencia prevén que el acto creativo no pierda en la creación sus características. Cuando el poder constituyente pone en acto el proceso constituyente, toda determinación es libre y permanece libre. La soberanía, por el contrario, se presenta como fijación del poder constituyente y, en consecuencia, como término de él, como agotamiento de la libertad de que es portador» (Negri, p. 42). El problema de la distinción entre poder constituyente y poder soberano es, ciertamente, esencial; pero que el poder constituyente no emane del orden constituido ni se limite a instituirlo, y que sea, por otra parte, praxis libre, no significa nada en cuanto a su alteridad con respecto al poder soberano. Si nuestro análisis de la estructura original de la soberanía como bando y abandono es exacto, esos atributos pertenecen también al poder soberano, y Negri, en su amplio análisis de la fenomenología histórica del poder constituyente, no puede encontrar en ninguna parte el criterio que permita diferenciarlo del poder soberano.

El interés del libro de Negri reside más bien en la perspectiva última que abre, en la medida en que muestra cómo el poder constituyente, una vez pensado en toda su radicalidad, deja de ser un concepto político en sentido estricto y se presenta necesariamente como una categoría de la

ontología. El problema del poder constituyente pasa a ser, pues, el de la «constitución de la potencia» y la dialéctica no resuelta entre poder constituyente y poder constituido deja lugar a una nueva articulación de la relación entre potencia y acto, lo que exige nada menos que repensar las categorías ontológicas de la modalidad en su conjunto. El problema se desplaza así de la filosofía política a la filosofía primera (o, si se prefiere, la política es restituida a su rango ontológico). Sólo una conjugación enteramente nueva de posibilidad y realidad, de contingencia y de necesidad y de los otros *páthe toû óntos*, permitirá, en efecto, cortar el nudo que une soberanía y poder constituyente: sólo si se logra pensar de otra forma la relación entre potencia y acto e incluso ir más allá de ella, será posible pensar un poder constituyente que esté enteramente desligado del bando soberano. Hasta que una nueva y coherente ontología de la potencia (más allá de los pasos que han dado en este sentido Spinoza, Schelling, Nietzsche y Heidegger) no sustituya la ontología fundada sobre el principio del acto y su relación con la potencia, seguirá siendo impensable una teoría política sustraída a las aporías de la soberanía.

3.3. La relación entre poder constituyente y poder constituido es tan compleja como la que establece Aristóteles entre la potencia y el acto, la *dýnamis* y la *enérgeia* y, en última instancia, depende (como quizás toda auténtica comprensión del problema de la soberanía) de cómo se piensen la existencia y la autonomía de la potencia. En el pensamiento de Aristóteles, en efecto, por una parte la potencia precede al acto y lo condiciona y, por otra, parece quedar esencialmente subordinada a él. Contra los megáricos, que (como esos políticos de hoy que quieren reducir todo el poder constituyente a poder constituido) afirman que la potencia existe sólo en el acto (*energê mónon dýnasthai*), Aristóteles se preocupa, sin embargo, de resaltar en todo momento la existencia autónoma de la potencia, el hecho para él evidente de que el citarista mantiene in-

tacta su potencia de tocar incluso cuando no toca, y el arquitecto su potencia de construir aunque no construya. Lo que pretende pensar en el libro *Theta* de la *Metafísica* no es, en otras palabras, la potencia como mera posibilidad lógica, sino los modos efectivos de su existencia. Para esto, es decir para que la potencia no se desvanezca una y otra vez de forma inmediata en el acto, sino que tenga una consistencia propia, es necesario que pueda también *no* pasar al acto, que sea constitutivamente *potencia de no* (hacer o ser) o, como dice Aristóteles, que sea asimismo impotencia (*adynamia*). Aristóteles enuncia con decisión este principio –que es, en cierto sentido, el gozne sobre el que gira toda su teoría de la *dýnamis*– en una fórmula lapidaria: «Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo (*toû autoû kaì katà tò autò pâsa dýnamis adynamía*, Met. 1046a, 32). O todavía más explícitamente: «Lo que es potente puede tanto ser como no ser, porque una misma cosa es potente tanto para ser como para no ser» (*tò dynatòn endéchetai kaì mê eînai*, Met. 1050b, 10).

La potencia que existe es precisamente esa potencia que puede no pasar al acto (Avicena –fiel en esto a la intención aristotélica– la llama «potencia perfecta» y la ejemplifica en la figura de un escriba en el momento en que no escribe). Se mantiene en relación con el acto en la forma de su suspensión, *puede* el acto pudiendo no realizarlo, puede *soberanamente* la propia impotencia. Pero ¿cómo pensar en esta perspectiva el paso al acto? Si toda potencia (de ser o de hacer) es también, originariamente, potencia de no (ser o hacer) ¿cómo será posible la realización de un acto?

La respuesta de Aristóteles está contenida en una definición que constituye una de las contribuciones más agudas de su genio filosófico y que, como tal, ha sido frecuentemente mal interpretada: «Una cosa es potente cuando en su paso al acto del que se dice que tiene la potencia, no habrá nada que pueda

no ser» (*Met.* 1047a 24-26). Las últimas tres palabras de la definición (*oudèn éstai adýnaton*) no significan según la lectura habitual, que la hace completamente trivial, «no habrá nada que sea imposible para ella» (es decir: es posible lo que no es imposible); más bien lo que hacen es establecer las condiciones en las que la potencia, que puede ser tanto como no ser, puede realizarse. Lo que es potente puede pasar al acto sólo en el punto en el que se desprende de su potencia de no ser (su *adynamía*). Este desprenderse de la impotencia no significa su destrucción, sino, por el contrario, su cumplimiento, el volverse de la potencia sobre sí misma para darse a sí misma. En un pasaje del *De anima* (417b, 2-16) en el que Aristóteles expresa quizás de la manera más acabada la naturaleza de la potencia perfecta, describe el paso al acto (en el caso de las *technai* y de los saberes humanos, que es lo mismo que está en el centro del libro *Theta* de la *Metafísica*) no como una alteración o una destrucción de la potencia en el acto, sino como un conservarse y un «darse a sí misma» de la potencia.

> Padecer no es un término simple, sino que, en un sentido, es una cierta destrucción por el principio contrario, mientras que, en otro, es más bien la conservación (*sōtēria*, la salvación) de lo que está en potencia por parte de lo que está en acto y es semejante a él... Porque quien posee la ciencia (en potencia) pasa a ser contemplativo en acto, y, o bien esto no es una alteración, porque tenemos aquí un don a sí mismo y al acto (*epídosis ei eautó*), o bien es una alteración de otro tipo.

Al describir de este modo la naturaleza más auténtica de la potencia, Aristóteles ha proporcionado, en realidad, el paradigma de la soberanía a la filosofía occidental. Porque a la estructura de la potencia, que se mantiene en relación con el acto precisamente por medio de su poder no ser, corresponde la

del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose. La potencia (en su doble aspecto de potencia de y potencia de no) es el modo por medio del cual el ser se funda *soberanamente*, es decir sin nada que lo preceda o determine (*superiorem non recognoscens*), salvo el propio poder no ser. Y soberano es el acto que se realiza sencillamente removiendo la propia potencia de no ser, dejándose ser, dándose a sí mismo.

De ahí la constitutiva ambigüedad de la teoría aristotélica de la *dýanamis-enérgeia*: si para un lector que recorra el libro *Theta* de la *Metafísica* con ojos libres de los prejuicios de la tradición, no está nunca claro si el primado pertenece efectivamente al acto o más bien a la potencia, tal hecho no se debe a una indecisión o, peor aún, a una contradicción del pensamiento del filósofo, sino a que acto y potencia no son más que los dos aspectos del proceso de autofundación soberana del ser. La soberanía es siempre doble, porque el ser se autosuspende manteniéndose, como potencia, en relación de bando (o abandono) consigo mismo, para realizarse después como acto absoluto (que no presupone, pues, otra cosa que la propia potencia). En el límite, potencia pura y acto puro son indiscernibles y esta zona de indistinción es, precisamente, el soberano (en la *Metafísica* de Aristóteles, esto corresponde a la figura del «pensamiento del pensamiento», es decir, de un pensamiento que piensa en acto solamente la propia potencia de pensar).

Por eso es tan arduo pensar una «constitución de la potencia» íntegramente emancipada del principio de soberanía y un poder constituyente que haya quebrantado definitivamente el bando que le liga al poder constituido. No basta, en efecto, con que el poder constituyente no se agote nunca en poder constituido: también el poder soberano puede mantenerse indefinidamente como tal, sin pasar nunca al acto (el provocador es

precisamente aquel que trata de obligarle a traducirse en acto). Sería preciso, más bien, pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto –ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia de no ser, y el acto no como cumplimiento y manifestación de la potencia– ni siquiera en la forma del don de sí mismo o del dejar ser. Esto supondría, empero, nada menos que pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación aunque sea de esa relación límite que es el bando soberano; pero es precisamente esto lo que muchos no están dispuestos a hacer en este momento a ningún precio.

ℵ Se ha hecho ya notar que un principio de potencia es inherente a todas las definiciones de la soberanía. Mairet ha observado, en este sentido, que el Estado soberano se funda en una «ideología de la potencia», que consiste en «reconducir a unidad los dos elementos de todo poder...: el principio de la potencia y la forma de su ejercicio» (Mairet, p. 289). La idea central es aquí que «la potencia existe ya antes de ser ejercitada y que la obediencia precede a las instituciones que la hacen posible» (*ibíd.*, p. 311). El que esta ideología tenga, en verdad, carácter mitológico, es algo que el propio autor sugiere: «se trata de un auténtico mito, cuyos secretos no hemos logrado penetrar todavía hoy pero que constituye quizás el secreto de todo poder». Es la estructura de este arcano lo que hemos intentado sacar a la luz en la figura de la relación de abandono y de la «potencia de no»; pero más que con un mitologema en sentido propio, tropezamos aquí con la raíz ontológica de todo poder político (potencia y acto son, para Aristóteles, fundamentalmente categorías de la ontología, dos modos «en los que el ser se dice»).

Hay en el pensamiento moderno algunos intentos raros pero significativos de pensar el ser más allá del principio de soberanía. Schelling, en la *Filosofía de la Revelación*, piensa así un absolutamente existente que no presupone ninguna potencia y que no existe nunca *per transitum de potentia ad actum*. En el último Nietzsche, el eterno retorno de lo mismo

configura una imposibilidad de distinguir entre potencia y acto, del mismo modo que el *Amor fati* implica una imposibilidad de discernir entre contingencia y necesidad. De forma similar en Heidegger, en el abandono y en la *Ereignis*, parece que el ser mismo sea despedido y despojado de toda soberanía. Bataille, que con todo sigue siendo un pensador de la soberanía, ha pensado en la negatividad sin empleo y en el *désœuvrement* una dimensión límite en que la «potencia de no» ya no parece subsumible en la estructura del bando soberano. Pero quizá la objeción más fuerte contra el principio de la soberanía es la contenida en un personaje de Melville, el escribiente Bartleby, que con su «preferiría no», resiste a toda posibilidad de decidir entre potencia de y potencia de no. Estas figuras empujan al límite la aporía de la soberanía, mas no logran, sin embargo, liberarse completamente de su bando. Muestran que el deshacer el bando, como el nudo gordiano, se asemeja más a la solución de un enigma que a la de un problema lógico o matemático. La aporía metafísica muestra aquí su naturaleza política.

4. Forma de ley

4.1. En la leyenda *Ante la ley* Kafka ha representado en un esbozo ejemplar la estructura del bando soberano.

Nada –y desde luego no la negativa del guardián– impide al campesino franquear la puerta de la ley, a no ser el hecho de que esta puerta está ya siempre abierta y de que la ley ya no prescribe nada. Los dos intérpretes más recientes de esta leyenda, Jacques Derrida y Massimo Cacciari, han insistido ambos, si bien en modo diverso, sobre este punto. «La loi –escribe Derrida– se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien, la porte restant ouverte et ouverte sur rien» (Derrida I, p. 356). Y Cacciari subraya todavía con mayor firmeza que el poder de la Ley está precisamente en la imposibilidad de entrar en lo ya abierto, de llegar al lugar en que ya se está:

¿Cómo podemos esperar "abrir" si la puerta ya está abierta? ¿Cómo podemos esperar entrar en lo abierto? En lo abierto se está, las cosas se ofrecen, no se entra... Sólo podemos entrar allí donde podemos abrir. Lo ya abierto inmoviliza... El campesino no puede entrar, porque entrar en lo ya abierto es ontológicamente imposible» (Cacciari, p. 69).

Vista en esta perspectiva, la leyenda kafkiana expone la forma pura de la ley, en la que ésta se afirma con más fuerza precisamente en el punto en que ya no prescribe nada, es decir como puro bando. El campesino es entregado a la potencia de la ley, porque ésta no exige nada de él, no le ordena más que su propia apertura. Según el esquema de la excepción soberana, la ley le es aplicada desaplicándose, le mantiene en el ámbito del bando abandonándole fuera de él. La puerta abierta, que sólo a él está destinada, le incluye excluyéndole y le excluye incluyéndole. Y ésta es precisamente la culminación y la raíz primera de toda ley. Cuando, en *El Proceso,* el sacerdote compendia la esencia del tribunal en la fórmula: «El tribunal no quiere nada de ti. Te recibe cuando vienes, te deja marchar cuando te vas», es la estructura original del *nómos* la que queda enunciada con estas palabras.

ℵ De manera análoga, también el lenguaje mantiene al hombre en una relación de bando, porque, en cuanto hablante, el hombre ha tenido que entrar de manera inevitable en él sin poder explicárselo. Todo aquello que se presupone en el lenguaje (en la forma de un no-lingüístico, de lo inefable, etc.) no es precisamente más que eso, un presupuesto del lenguaje que, como tal, se mantiene en relación con él justamente por el hecho de quedar excluido. Mallarmé expresaba esta naturaleza autopresupositiva del lenguaje al escribir, con una fórmula hegeliana: que «el logos es un principio que se despliega por medio de la negación de todo principio». En efecto, como forma pura de la relación, el lenguaje (como el bando soberano) es siempre presupuesto de

sí mismo en la figura de lo irrelacionado, y no es posible entrar en relación o salir de la relación con lo que pertenece a la forma misma de la relación. Esto no significa que al hombre que habla le esté vedado lo no lingüístico, sino sólo que no puede alcanzarlo nunca en la forma de un presupuesto carente de relación e inefable, sino, más bien, en el lenguaje mismo (según las palabras de Benjamin, sólo la «eliminación purísima de lo indecible en el lenguaje» puede conducir a «aquello que se niega a la palabra»: Benjamin 2, p. 127).

4.2. Pero esta interpretación de la estructura de la ley, ¿agota realmente la intención de Kafka? En una carta a Walter Benjamin del 20 de septiembre de 1934, Scholem define la relación con la ley descrita por Kafka en *El Proceso*, como «nada de la revelación» (*Nichts der Offenbarung*), entendiendo con esta expresión «un estadio en que aquélla se afirma todavía a sí misma, por el hecho de que está vigente (*gilt*), pero no significa (*bedeutet*). Donde la riqueza del significado se desvanece y lo que aparece, reducido, por así decirlo, al punto cero de su propio contenido, no llega, sin embargo, a desaparecer (y la Revelación es algo que aparece), allí emerge la nada» (Benjamin 3, p. 163). Una ley que se encuentra en tal condición no está, según Scholem, simplemente ausente, sino que más bien se presenta en la forma de su imposibilidad de ejecución. «Los estudiantes de que hablas –objeta a su amigo– no son estudiantes que han perdido la escritura... sino estudiantes que no pueden descifrarla» (*ibíd.*, p. 147).

Vigencia sin significado (*Geltung ohne Bedeutung*): nada mejor que esta fórmula, en la que Scholem caracteriza el estado de la ley en el relato de Kafka, define el bando del que nuestro tiempo no consigue desembarazarse. ¿Cuál es, en efecto, la estructura del bando soberano, sino la de una ley que *está vigente* pero que no *significa*? En cualquier lugar de la tierra los

hombres viven hoy bajo el bando de una ley y de una tradición que se mantienen únicamente como «punto cero» de su contenido, y que los incluyen en una pura relación de abandono. Todas las sociedades y todas las culturas (con independencia de que sean democráticas o totalitarias, conservadoras o progresistas) han entrado hoy en una crisis de legitimidad, en que la ley (entendiendo por este término el texto entero de la tradición en su aspecto regulativo, se trate de la *Torá* judía o de la *Shariá* islámica, del dogma cristiano o del *nómos* profano) está vigente como pura «nada de la Revelación». Mas ésta es precisamente la estructura original de la relación soberana; y el nihilismo en que vivimos no es otra cosa, en esta perspectiva, que la salida a la luz de esa relación como tal.

4.3. Es en Kant donde la forma pura de la ley como «vigencia sin significado» aparece por primera vez en la modernidad. Lo que en la *Crítica de la razón práctica* llama «mera forma de la ley» (*die blosß Form des Gesetzes*, Kant, p. 76) es, en rigor, una ley reducida al punto cero de su significado y que, sin embargo, tiene vigencia como tal. «Ahora bien –escribe– si de una ley se separa toda materia, es decir todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación), no queda de esa ley más que la mera forma de una legislación universal» (*ibíd.*, p. 74). Una voluntad pura, es decir determinada sólo mediante una tal forma de la ley no es «ni libre ni no libre», exactamente igual que el campesino de Kafka.

El límite y, al mismo tiempo, la riqueza de la ética kantiana están justamente en haber mantenido como principio vacío la vigencia de la forma de la ley. A esta vigencia sin significado en la esfera de la ética, corresponde, en la del conocimiento, el objeto trascendental. El objeto trascendental no es, en efecto, un objeto real, sino una «pura idea de la relación» (*bloß ei-*

ne Idee des Verhältnisses), que sólo expresa el ser en la relación del pensamiento con un algo pensado absolutamente indeterminado (Kant 2, p. 671).

Pero ¿qué es una tal «forma de ley»? Y, sobre todo, ¿cómo hay que comportarse frente a ella, desde el momento en que la voluntad no está determinada aquí por contenido particular alguno? ¿Cuál es, en consecuencia, la *forma de vida* que corresponde a la *forma de ley*? ¿No se convierte así la ley moral en algo como una «facultad inescrutable»? Kant llama «respeto» (*Achtung*, atención reverencial), a la condición de quien tiene que vivir bajo una ley que está vigente sin significar, es decir, sin prescribir ni prohibir ningún fin determinado («el móvil que el hombre puede tener de antemano, antes de que le sea indicada una meta (fin), obviamente no puede ser sino la propia ley, en virtud del respeto que ésta infunde (sin determinar todavía qué fines quepa tener y alcanzar por su cumplimiento). Pues la ley, la consideración formal del arbitrio, es lo único que resta cuando ha dejado fuera de juego la materia del arbitrio» (Kant, 3, p. 14).

Es asombroso que Kant haya descrito de este modo, con casi dos siglos de anticipación y en los términos de un sublime «sentimiento moral», una condición que, a partir de la Primera Guerra Mundial, se convertiría en familiar en las sociedades de masa y en los grandes Estados totalitarios de nuestro tiempo. Porque, bajo una ley que tiene vigencia pero sin significar, la vida es semejante a la vida bajo el estado de excepción, en que el gesto más inocente o el más pequeño de los olvidos pueden tener las consecuencias más extremas. Y es exactamente una vida de este género, en la que la ley es tanto más invasora cuanto que carece de cualquier contenido, en la que un golpe dado distraídamente a un portón desencadena procesos incontrolables, la que Kafka describe. Del mismo modo que el carácter puramente formal de la ley moral funda para Kant su

pretensión universal de aplicación práctica en cualquier circunstancia, en la aldea kafkiana, la potencia vacía de la ley está vigente hasta el punto de convertirse en indiscernible de la vida. La existencia y el cuerpo mismo de Josef K. coinciden, al final, con el Proceso, *son* el Proceso. Esto es lo que Benjamin ve con toda claridad cuando, a la concepción scholemiana de una vigencia sin significado, objeta que una ley que ha perdido su contenido deja de existir como tal y se confunde con la vida: «El que los escolares hayan perdido la escritura o el que ya no sepan descifrarla, es, en último término, lo mismo, puesto que una escritura sin su clave ya no es escritura, sino vida, vida como la que se vive en la aldea que está a los pies del monte donde se alza el castillo» (Benjamin 3, p. 155). Con tanta mayor firmeza Scholem (que no se da cuenta de que su amigo ha captado perfectamente la diferencia) recalca que no puede compartir la opinión «según la cual es lo mismo que los escolares hayan perdido la escritura o que no puedan descifrarla, y, es más, éste me parece el error más grave en que se puede incurrir. Precisamente a la diferencia entre estos dos momentos es a lo que me refiero cuando hablo de "nada de la Revelación" (*ibíd.*, p. 163).

Si, en conformidad con nuestros análisis precedentes, vemos en la imposibilidad de distinguir la ley de la vida –es decir, de la vida tal como se vive en la aldea que está al pie del castillo– el carácter esencial del estado de excepción, nos encontramos entonces con dos interpretaciones enfrentadas de ese estado: por una parte, la que ve en él (es la posición de Scholem) una vigencia sin significado, un mantenerse en la pura forma de la ley más allá de su contenido, y, por otra, la postura de Benjamin, en la que el estado de excepción convertido en regla marca la consumación de la ley y su hacerse indiscernible de la vida que tendría que regular. A un nihilismo imperfecto, que deja subsistir indefinidamente la nada en la forma de una vigencia

sin significado, se opone el nihilismo mesiánico de Benjamin, que nadifica hasta la propia nada y no deja valer la forma de la ley más allá de su contenido.

Cualquiera que sea el significado exacto de estas dos tesis y su pertinencia respecto a la interpretación del texto kafkiano, lo cierto es que toda investigación sobre la relación entre vida y derecho en nuestro tiempo se ve obligada hoy a volver a confrontarse con ellas.

ℵ La experiencia de una vigencia sin significado está en la base de una corriente no poco relevante del pensamiento contemporáneo. El prestigio de la desconstrucción en nuestro tiempo consiste precisamente en haber concebido el texto entero de la tradición como una vigencia sin significado, que vale esencialmente en su indecibilidad, y en haber mostrado que una vigencia así es, como la puerta de la ley en la parábola kafkiana, absolutamente insuperable. Y si las posiciones se dividen es precisamente en relación con el sentido de esta vigencia (y del estado de excepción que inaugura). Nuestro tiempo, en efecto, está situado frente al lenguaje igual que, en la parábola, el campesino está situado frente a las puertas de la ley. El peligro para el pensamiento es que éste se vea condenado a una negociación infinita e irresoluble con el guardián o, peor todavía, que acabe por asumir él mismo el papel del guardián, que, sin impedir verdaderamente el ingreso, custodia la nada sobre la que se abre la puerta. Según la admonición evangélica, mencionada por Orígenes, a propósito de la interpretación de la Escritura: «¡Ay de vosotros, hombres de la ley, porque habéis retirado la llave del conocimiento; no habéis entrado vosotros mismos y no habéis permitido entrar a los que se acercaban!» (que habría que reformular en estos términos: «¡Ay de vosotros, que no habéis querido entrar por la puerta de la Ley, pero tampoco habéis permitido que se cerrara!»).

4.4. Es ésta la perspectiva en la que deben ser leídas tanto la singular «inversión» que Benjamin contrapone, en el ensayo so-

bre Kafka, a la vigencia sin significado, como la enigmática alusión a un estado de excepción «efectivo» en la octava tesis *Sobre el concepto de la historia*. A una *Torá* cuya llave se ha perdido y que tiende, por eso mismo, a hacerse indiscernible de la vida, hace corresponder una vida que se resuelve íntegramente en escritura: «En el intento de transformar la vida en Escritura veo el sentido de la inversión a que tienden numerosas alegorías kafkianas» (Benjamin 3, p. 155). Con un gesto análogo, la octava tesis contrapone al estado de excepción en que vivimos, que se ha convertido en regla, un estado de excepción «efectivo» *(wirklich)*, que es tarea nuestra realizar: «La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que vivimos es la regla. Hemos de llegar a un concepto de historia que corresponda a este hecho. Tendremos entonces ante nosotros, como cometido, producir el estado de excepción efectivo» (Benjamin 4, p. 697).

Hemos visto en qué sentido la ley, convertida en pura forma de ley, mera vigencia sin significado, tiende a coincidir con la vida. No obstante, en cuanto en el estado de excepción virtual, se mantiene todavía como pura forma, la ley deja subsistir frente a sí la nuda vida (la vida de Josef K. o la que se desarrolla en la aldea que está al pie del castillo). En el estado de excepción efectivo, la ley que pierde su delimitación frente a la vida tiene, por el contrario, su correlación en una vida que, con un gesto simétrico pero inverso, se transforma íntegramente en ley. A la impenetrabilidad de una escritura que, convertida en indescifrable, se presenta ahora como vida, corresponde la absoluta inteligibilidad de una vida enteramente resuelta en escritura. Sólo entonces los dos términos, que la relación de bando distinguía y mantenía unidos (la nuda vida y la forma de ley), se eliminan recíprocamente y entran en una nueva dimensión.

4.5. Es significativo que, en última instancia, todos los intérpretes lean el relato de Kafka como el apólogo de una derrota, del fracaso irremediable del campesino frente a la tarea imposible que la ley le imponía. Es lícito, sin embargo, preguntarse si el texto kafkiano no permite una lectura distinta. Los intérpretes parecen olvidar precisamente las palabras que ponen fin a la historia: «Aquí no podía entrar ningún otro, porque esta entrada estaba destinada sólo a ti. Ahora me voy y la cierro (*ich gehe jetz und schliesse ihn*)». Si es cierto, como hemos visto, que precisamente la apertura constituía el poder invencible de la ley, su «fuerza» específica, es posible entonces imaginar que toda la actitud del campesino no sea otra cosa que una complicada y paciente estrategia para conseguir su cierre, con objeto de interrumpir la vigencia de aquélla. Y, finalmente, aunque quizás al precio de su vida (la historia no nos dice si muere realmente, dice sólo que está «próximo al fin»), el campesino tiene realmente éxito en su intento, consigue que se cierre para siempre la puerta de la ley (que, en rigor, estaba abierta «solamente» para él). En su interpretación de la leyenda, Kurt Weinberg ha sugerido que en el tímido, pero testarudo, campesino puede verse la figura de un «mesías cristiano impedido» (Weinberg, pp. 130-31). La sugerencia puede ser aceptada, pero sólo si no se olvida que el Mesías es la figura con que las grandes religiones monoteístas han tratado de resolver el problema de la ley y que su venida significa, tanto en el judaísmo, como en el cristianismo o en el Islam chiíta, el cumplimiento y la consumación integral de la ley. El mesianismo no es, pues, en el monoteísmo, una simple categoría entre otras de la experiencia religiosa, sino que constituye su concepto-límite, el punto en que dicha experiencia se supera y se pone en cuestión en su condición de ley (de aquí las aporías mesiánicas sobre la ley, de las que son expresión tanto la epístola de Pablo a los Romanos, como la doctrina sabbetaica según la cual el cum-

plimiento de la *Torá* es su trasgresión). Pero si esto es verdad, ¿qué debe hacer un mesías que, como el campesino, encuentra frente a sí una ley que está vigente pero que carece de significado? No podrá, desde luego, cumplir una ley que se encuentra ya en estado de suspensión indefinida ni todavía menos sustituirla sencillamente por otra (el cumplimiento de la ley no es una nueva ley).

Una miniatura de un manuscrito judío del siglo XV que contiene algunas Haggadot sobre «El que viene», muestra la llegada del Mesías a Jerusalén. El Mesías a caballo (en otras ilustraciones la cabalgadura es un asno) se presenta frente a la puerta abierta de par en par de la ciudad santa, detrás de la cual una ventana permite entrever una figura que podría ser la de un guardián. Delante del Mesías se encuentra un joven, que se mantiene erguido a un paso de la puerta abierta y señala hacia ella. Cualquiera que sea esta figura (podría tratarse del profeta Elías), es posible aproximarla al campesino de la parábola kafkiana. Su tarea parece ser la de preparar y facilitar el ingreso del Mesías, tarea paradójica desde el momento en que la puerta se halla completamente abierta. Si se llama provocación a la estrategia consistente en constreñir a la potencia de la ley a traducirse en acto, la suya es entonces una forma paradójica de provocación, la única adecuada a una ley que tiene vigencia sin significar, a una puerta que no permite la entrada porque está demasiado abierta. La tarea mesiánica del campesino (y del joven que en la miniatura se encuentra delante de la puerta) podría ser entonces precisamente la de hacer efectivo el estado de excepción virtual, la de constreñir al guardián a cerrar la puerta de la ley (la puerta de Jerusalén). Porque el Mesías sólo podrá entrar después de que la puerta se haya cerrado, es decir una vez que haya cesado la vigencia sin significado de la ley. Éste es el sentido del enigmático fragmento de los *Cuadernos en octavo* kafkianos, en

los que se lee que: «El Mesías vendrá sólo cuando ya no sea necesario, no llegará sino el día después de su llegada, vendrá no el último día, sino el último de los últimos». El sentido final de la leyenda no es, entonces, en las palabras de Derrida, el de un «acontecimiento que llega a no llegar» (o que sucede no sucediendo: «Un événement qui arrive a ne pas arriver»: Derrida I, p. 359), sino que, justamente al contrario, la historia relata que algo ha sucedido efectivamente, sin que parezca suceder, y las aporías mesiánicas del campesino expresan exactamente la dificultad de nuestro tiempo en su intento de dar cuenta del bando soberano.

א Una de las paradojas del estado de excepción quiere que sea imposible distinguir en él entre la transgresión de la ley y su ejecución, de manera que lo que es conforme a la norma y lo que la viola, coinciden sin fisuras (quien pasea durante el toque de queda no está trasgrediendo la ley en mayor medida de lo que la está cumpliendo el soldado que, eventualmente, le mata). Ésta es precisamente la situación que en la tradición judía (y, en rigor, en toda genuina tradición mesiánica) se verifica con la llegada del Mesías. La primera consecuencia de este advenimiento es, de hecho, el cumplimiento y la consumación de la ley (según los cabalistas de la *Torá* de Beriá, es decir de la ley que está vigente desde la creación del hombre hasta los días del Mesías). Este cumplimiento no significa, empero, que la ley antigua sea sustituida simplemente por una nueva, homóloga a la precedente, pero con prescripciones y prohibiciones diferentes (la *Torá* de Atsilut, la ley originaria que, según los cabalistas, el Mesías debe restaurar, no contiene preceptos ni prohibiciones, sino que es sólo una congerie de letras sin orden alguno). Implica, más bien, que el cumplimiento de la *Torá* coincide ahora con su trasgresión. Y es justamente lo que afirman sin medias palabras los movimientos mesiánicos más radicales, como el de Shabbetay Tsewí (cuyo lema era: «El cumplimiento de la *Torá* es su trasgresión»).

Desde el punto de vista jurídico-político, el mesianismo es, pues, una

teoría del estado de excepción; si bien quien lo proclama no es la autoridad vigente, sino el Mesías que subvierte el poder de ella.

א Uno de los caracteres peculiares de las alegorías kafkianas es que contienen justamente al final una posibilidad de inversión que altera por completo su significado. La obstinación del campesino presenta así alguna analogía con la astucia que permite a Ulises triunfar del canto de las sirenas. De la misma forma que en el apólogo de la ley ésta es insuperable justamente porque no prescribe nada, el arma más terrible de las sirenas no es el canto, sino el silencio («no ha ocurrido nunca, pero tal vez no sea del todo inconcebible, que alguien pueda salvarse de su canto, pero de su silencio desde luego no»), y la inteligencia casi sobrehumana de Ulises consiste precisamente en haberse dado cuenta de que las sirenas callaban y en haberles opuesto «sólo a guisa de escudo» su comedia, exactamente como hace el campesino frente al guardián de la ley. Como las «puertas de la India» en el *Nuevo abogado*, también la puerta de la ley puede ser vista como un símbolo de esas fuerzas míticas, de las que el hombre, como el caballo Bucéfalo, tiene que conseguir triunfar a cualquier precio.

4.6. J. L. Nancy es el filósofo que ha pensado con mayor rigor la experiencia de la Ley que está implícita en la vigencia sin significado. En un texto extremadamente denso, identifica su estructura ontológica como abandono y trata consecuentemente de pensar no sólo nuestro tiempo, sino toda la historia de Occidente como «tiempo del abandono». La estructura que describe se mantiene, no obstante, en el interior de la forma de la ley, y el abandono es pensado como abandono al bando soberano sin que se abra ninguna vía más allá de éste:

Abandonar es entregar, confiar o librar a un poder soberano, y entregar, confiar o librar a su *bando*, es decir a su proclamación, a su convocatoria y a su sentencia. El abandono se produce siempre con res-

pecto a una ley. La privación del ser abandonado se mide por el rigor sin límites de la ley a la que se encuentra expuesto. El abandono no constituye una citación de comparecencia bajo una u otra imputación legal. Es una obligación de comparecer absolutamente ante la ley, ante la ley como tal en su totalidad. Del mismo modo, el ser puesto en bando no significa quedar sometido a una determinada disposición de la ley, sino quedar expuesto a la ley en su totalidad. Entregado a lo absoluto de la ley, el *banido*** queda asimismo abandonado fuera de cualquier jurisdicción... El abandono respeta la ley, no puede hacer otra cosa (Nancy, pp. 149-50).

La tarea que nuestro tiempo propone al pensamiento no puede consistir simplemente en reconocer la forma extrema e insuperable de la ley como vigencia sin significado. Todo pensamiento que se limita a esto, no hace otra cosa que repetir la estructura ontológica que hemos definido como paradoja de la soberanía (o bando soberano). La soberanía es, en rigor, precisamente «esta ley más allá de la ley a la que estamos abandonados», es decir el poder autopresupositivo del *nómos,* y sólo si se llega a pensar el ser del abandono más allá de toda idea de ley (aunque sea en la forma vacía de una vigencia sin significado), se podrá decir que se ha logrado salir de la paradoja de la soberanía, hacia una política liberada de cualquier bando. Una pura forma de ley es sólo la forma vacía de la relación; pero la forma vacía de la relación no es ya una ley, sino una zona en la que no es posible discernir entre la ley y la vida, es decir un estado de excepción. El problema es aquí el mismo que afronta Heidegger, en los *Beiträge zur Philosophie* bajo la rúbrica de la *Seinverlassenheit,* del abandono del ente por el ser, es decir nada menos que el problema de la unidad-diferencia entre ser y ente en la época del cumplimiento de la me-

** Véase nota II a la traducción, pág. 245.

tafísica. Lo que está en juego en este abandono no es que algo (el ser) deje retirarse a algo diferente (el ente) o prescinda de ello. Por el contrario, *el ser no es aquí otra cosa que el ser abandonado y entregado a sí mismo del ente*, el ser no es más que el bando del ente:

> ¿Qué es lo abandonado y por quién? El ente por el ser que le pertenece y que sólo le pertenece a él. El ente aparece entonces *así* como objeto y como ser disponible, como si el ser no fuera... Entonces se pone de relieve esto: que el ser abandone al ente significa que el ser se disimula en el ser manifiesto del ente. Y el ser mismo se determina esencialmente como esa disimulación que se sustrae... Abandono del ser: que el ser abandone al ente, que éste sea librado a sí propio y devenga objeto de la maquinación. Esto no es simplemente una «caída», sino que es la historia primera del ser mismo (Heidegger I, p. 115).

Si el ser no es, en este sentido, más que el ser que está a merced (*a bandono*) del ente, la estructura ontológica de la soberanía muestra aquí desnudamente su paradoja. Es la relación de abandono la que ahora debe pensarse en forma nueva. Leer esta relación como vigencia sin significado, es decir como el ser abandonado *a* y *por* una ley que no prescribe nada, que sólo se prescribe a sí misma, significa mantenerse en el interior del nihilismo, es decir no llevar hasta el extremo la experiencia del abandono. Sólo cuando éste se disocia de cualquier idea de ley y de destino (comprendidas la forma de ley kantiana y la vigencia sin significado), el abandono se experimenta verdaderamente como tal. Por esto mismo, es preciso mantenerse abiertos a la idea de que la relación de abandono no es una relación, *que el estar juntos del ser y del ente no tiene la forma de la relación*. Esto no significa que cada uno de ellos discurra ahora independientemente; sino más bien que ahora se mantienen sin relación. Pero esto implica nada me-

nos que tratar de pensar el *factum* político-social de una forma que no sea ya la de una vinculación.

ℵ Las tesis de Kojève sobre el fin de la historia y la consiguiente instauración de un Estado universal homogéneo presentan muchas analogías con la situación epocal que hemos descrito como vigencia sin significado (esto explica los intentos actuales de reactualizar a Kojève en clave liberal-capitalista). ¿Qué es, en efecto, un Estado que sobrevive a la historia, una soberanía estatal que se mantiene más allá del cumplimiento de su *telos* histórico sino una ley que tiene vigencia sin tener significado? Pensar un acabamiento de la historia en que permanezca la forma vacía de la soberanía es tan imposible como pensar la extinción del Estado sin la consumación de sus figuras históricas, ya que la forma vacía del Estado tiende a generar contenidos epocales y éstos, a su vez, buscan una forma estatal que se ha hecho imposible (esto es lo que está pasando en la ex Unión Soviética y la ex Yugoslavia).

A la altura de tal tarea sólo estaría hoy un pensamiento capaz de pensar de consuno el fin del Estado y el fin de la historia, y de movilizar uno contra otro.

Es ésta la dirección en la que parece moverse –si bien de forma todavía insuficiente– el último Heidegger, con la idea de un acontecimiento o de una apropiación última (*Ereignis*), en que aquello que resulta objeto de apropiación es el ser mismo, es decir el principio que hasta ahora había destinado a los entes en sus diferentes formas y figuras históricas. Esto significa que con la *Ereignis* (como con el Absoluto hegeliano en la lectura de Kojève), la «historia del ser toca a su fin» (Heidegger 2, p. 44) y, consiguientemente, la relación entre ser y ente encuentra su «absolución». Es esto lo que permite a Heidegger escribir que en la *Ereignis* trata de pensar «el ser sin referencia al ente», lo que equivale nada menos que a intentar pensar la diferencia ontológica de una forma que no es ya la de una relación, ser y ente más allá de cualquier posible conexión.

Es ésta la perspectiva en que habría que situar el debate entre Bataille y Kojève, en el que lo que está en juego es precisamente la figura de la

soberanía en la época de la conclusión de la historia humana. Aquí son posibles varios escenarios. En la nota adjunta a la segunda edición de su *Introduction*, Kojève se distancia de la tesis enunciada en la primera, según la cual el fin de la historia coincide sencillamente con el volverse a convertir el hombre en animal, con su desaparición como hombre en sentido propio (es decir, como sujeto de la acción negativa). Durante un viaje a Japón en 1959, el autor había comprobado la posibilidad de una cultura post-histórica, en que los hombres, si bien abandonan la acción negativa en sentido estricto, siguen separando la forma de sus contenidos, no para transformar activamente estos últimos, sino para practicar una suerte de «esnobismo en estado puro» (las ceremonias del té, etc.). Por otra parte, en la recensión de las novelas de Quenau, Kojève ve en los personajes de *El Domingo de la vida*, en particular en el *voyou désoeuvré* (Kojève, p. 391), la figura realizada del sabio satisfecho en el fin de la historia. Al sabio hegeliano satisfecho y consciente de sí y al *voyou désœuvré* (definido despreciativamente como *homo quenellensis*), Bataille contrapone todavía la figura de una soberanía consumada completamente en el instante («la seule innocence possible: celle de l'instant»), que coincide con «las formas en que el hombre se da a sí mismo:... la risa, el erotismo, el combate, el lujo».

El tema del *désœuvrement*, de la desocupación como figura de la plenitud del hombre al final de la historia, que aparece por primera vez en la recensión de Kojève a Queneau, ha sido recuperado por Blanchot y por J. L. Nancy, que lo sitúa en el centro de su libro sobre la *Communauté désoeuvré*. Todo depende aquí de lo que se entienda por «desocupación». No puede ser ni la simple ausencia de actividad ni (como en Bataille) una forma soberana y sin empleo de la negatividad. La única forma coherente de entender la desocupación sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota (como la acción individual o la colectiva, entendida como la suma de las acciones individuales) en un *transitus de potentia ad actum*.

UMBRAL

El hecho de haber expuesto sin reservas el nexo irreductible que une violencia y derecho hace de la *Crítica* benjaminiana la premisa necesaria, y todavía hoy no superada, de cualquier indagación sobre la soberanía. En el análisis de Benjamin, este nexo se muestra como una oscilación dialéctica entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva. De aquí la necesidad de una tercera figura que rompa la dialéctica circular entre estas dos formas de violencia: «La ley de estas oscilaciones (entre la violencia que establece y la violencia que conserva el derecho) se funda en el hecho de que to-

da violencia conservadora del derecho debilita a la larga, indirectamente por medio de la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que está representada en ella... Esto durá hasta el momento en que nuevas fuerzas, o bien las que antes estaban oprimidas, se imponen sobre la violencia que hasta entonces había establecido el derecho, y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia. Sobre la interrupción de este círculo mágico, que se desarrolla en el ámbito de las fuerzas míticas del derecho, sobre la revocación del derecho al mismo tiempo que de las fuerzas en que éste se apoya (como éstas en él) y, así pues en definitiva, del Estado, se basa una nueva época histórica» (Benjamin 1, pp. 155-156).

La definición de esta tercera figura, que Benjamin llama violencia divina, constituye el problema central de cualquier interpretación del ensayo. Benjamin no sugiere, en rigor, ningún criterio positivo para su identificación y niega, incluso, que sea ni siquiera posible reconocerla en un caso concreto. Lo único cierto es que tal violencia no establece ni conserva el derecho, sino que lo revoca (*entsetz*). Por eso se presta a los equívocos más peligrosos (de lo que constituye una prueba la escrupulosidad con que Derrida, en su interpretación del ensayo, pone en guardia contra ella, comparándola, en un singular malentendido, con la «solución final» nazi (Derrida 2, pp. 1044-1045).

En 1920 cuando estaba trabajando en la redacción de la *Crítica*, es casi seguro que Benjamin no había leído todavía esa *Politische Theologie*, cuya definición de la soberanía citaría cinco años después en el libro sobre el drama barroco; la violencia soberana y el estado de excepción que ésta instaura no comparecen, por tanto, en el ensayo y no es fácil decir dónde podrían situarse con relación a la violencia que establece el derecho y a la que lo conserva. La raíz de la ambigüedad de la violencia divina debe buscarse, quizás, precisamente en esa ausencia. Sin lugar a dudas, la violencia que se ejerce en el esta-

do de excepción no conserva ni tampoco establece simplemente el derecho, sino que lo conserva suspendiéndolo y lo establece excluyéndose de él. En este sentido, la violencia soberana, como la divina, no se deja reducir íntegramente a ninguna de las dos formas de violencia cuya dialéctica se proponía definir el ensayo. Pero eso no significa que una y otra puedan ser confundidas entre sí. La definición de la violencia divina se hace incluso más fácil si se la pone en relación con el estado de excepción. La violencia soberana abre una zona de indiferencia entre ley y naturaleza, exterior e interior, violencia y derecho; pero, a pesar de todo, es precisamente el soberano el que mantiene la posibilidad de decidir sobre todos esos planos en la medida misma en que los confunde. Mientras el estado de excepción se distinga del caso normal, la dialéctica entre violencia que establece el derecho y violencia que lo conserva no se quiebra verdaderamente y la decisión soberana aparece sencillamente como el medio en que se opera el paso de una a otra (en este sentido se puede decir que la violencia soberana establece el derecho, ya que afirma la licitud de un acto que de otra forma sería ilícito, y, al mismo tiempo, lo conserva, puesto que el contenido del nuevo derecho es sólo la conservación del antiguo). En cualquier caso, el nexo entre violencia y derecho, incluso a pesar de su indiferencia, se mantiene.

Pero la violencia que Benjamin define como divina, se sitúa, de manera diversa, en una zona en la que ya no es posible distinguir entre excepción y regla. Mantiene con respecto a la violencia soberana la misma relación que, en la octava tesis, vincula el estado de excepción efectivo y el estado de excepción virtual. Por esto (es decir en cuanto aquélla no es una especie de violencia junto a otras, sino la disolución del vínculo entre violencia y derecho), Benjamin puede decir que la violencia divina no establece ni conserva el derecho, sino que lo revoca;

pone de manifiesto la conexión entre las dos violencias –y, con mayor razón, entre violencia y derecho– como el único contenido real del derecho. «La función de la violencia en la creación jurídica –escribe Benjamin en el único punto del ensayo en que se aproxima a algo parecido a una definición de la violencia soberana– es, en realidad, doble, en el sentido de que el establecimiento del derecho persigue desde luego como finalidad, por medio de la violencia, aquello mismo que es instaurado como derecho; pero, en el acto de implantar en tanto que derecho la finalidad perseguida, lejos de revocar la violencia, hace de ella, y sólo entonces en sentido estricto e inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto implanta como derecho, bajo el nombre de poder, una finalidad no sólo no liberada e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligada a ella» (Benjamin 1, p. 151). Por esto no es un azar que Benjamin, más que en definir la violencia divina, se concentre en un desarrollo expositivo aparentemente brusco, sobre el portador del nexo entre violencia y derecho, que denomina «nuda vida» (*blosß Leben*). El análisis de esta figura, cuya función decisiva en la economía del ensayo ha permanecido hasta ahora impensada, instaura un vínculo esencial entre la nuda vida y la violencia jurídica. No sólo el dominio del derecho sobre lo viviente se extiende a la nuda vida y cesa con ésta, sino que también la disolución de la violencia jurídica, que es en cierto modo el objetivo del ensayo, «remite a la culpabilidad de la nuda vida natural, la cual entrega al viviente, de manera inocente y desdichada, a la pena mediante la que expía (*sühnt*) su culpa y que purifica (*entsühnt*) también al culpable, mas no en verdad de una culpa, sino del derecho» (*ibíd.*, p. 153).

En las páginas que siguen trataremos de desarrollar las anteriores indicaciones y de analizar la relación que mantiene vinculadas a la nuda vida y al poder soberano. Según Benjamin,

el principio del carácter sagrado de la vida, que nuestro tiempo atribuye a la vida humana, incluso, a la vida animal en general, no tiene ninguna utilidad para aclarar esa relación ni para cualquier intento de poner en entredicho el dominio del derecho sobre el viviente. Sospechoso es para Benjamin, que aquello que se proclama sagrado sea precisamente lo que, según el pensamiento mítico, es el «portador destinado a la culpa: la nuda vida», casi como si se diese una complicidad secreta entre la sacralidad de la vida y el poder del derecho. «Valdría la pena –escribe– inquirir sobre el origen del dogma de la sacralidad de la vida. Es posible, incluso probable, que tal dogma sea de fecha reciente, última aberración de la debilitada tradición occidental que quiere buscar lo sagrado, que ha perdido, en lo cosmológicamente impenetrable» (*ibíd.*, p. 155).

Es ese origen lo que precisamente vamos a empezar a indagar. El principio del carácter sagrado de la vida se nos ha hecho tan familiar que parecemos olvidar que la Grecia clásica, a la que debemos la mayor parte de nuestros conceptos ético-políticos, no sólo ignoraba este principio, sino que no poseía un término para expresar en toda su complejidad la esfera semántica que nosotros indicamos con un único término: vida. La oposición entre *zōḗ* y *bíos*, entre *zên* y *eû zên* (es decir entre la vida en general y el modo de vida cualificado que es propio de los hombres), con todo lo decisiva que es para el origen de la cultura occidental, no contiene nada que pueda hacer pensar en un privilegio o en una sacralidad de la vida como tal; el griego homérico no conoce ni siquiera un término para designar el cuerpo vivo. El término *sôma*, que en épocas sucesivas se presenta como un buen equivalente de nuestro «cuerpo», significa en su origen únicamente «cadáver», como si la vida en sí, que se resuelve para los griegos en una pluralidad de aspectos y de elementos, sólo se presentara como unidad des-

pués de la muerte. Por otra parte, también en aquellas sociedades que como la Grecia clásica, celebraban sacrificios animales e inmolaban ocasionalmente a víctimas humanas, la vida en sí misma no era considerada sagrada; sólo se convertía en tal por medio de una serie de rituales, cuyo objetivo era precisamente el de separarla de su contexto profano. En palabras de Benveniste, para convertir a la víctima en sagrada es preciso «separarla del mundo de los vivos, es necesario que traspase el umbral que separa los dos universos: éste es el objetivo de su muerte» (Benveniste, p. 188).

Si esto es cierto, ¿cuándo y de qué manera se ha considerado por primera vez sagrada en sí misma a una vida humana? Hasta ahora nos hemos ocupado de delinear la estructura lógica y topológica de la soberanía, pero ¿qué se incluye en ella y qué queda fuera?, ¿quién es el portador del bando soberano? Tanto Benjamin como Schmitt, aunque de manera diversa, señalan la vida (la «nuda vida» en Benjamin y, en Schmitt, la «vida efectiva» que «rompe la costra de un mecanismo anquilosado en pura repetición») como el elemento que, en la excepción, se encuentra en la relación más íntima con la soberanía. Es esta relación la que ahora se trata de aclarar.

PARTE SEGUNDA

HOMO SACER

1. HOMO SACER

1.1. Festo, en su tratado *Sobre la significación de las palabras*, nos ha transmitido bajo el lema *sacer mons*, la memoria de una figura del derecho romano arcaico en que el carácter de la sacralidad se vincula por primera vez a una vida humana como tal. Inmediatamente después de haber descrito el Monte Sacro, que la plebe, en el momento de su secesión había consagrado a Júpiter, añade:

> At homo sacer is est, quem populus iuducavit ob maleficium; neque fas est eum inmolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur «si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit» Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.[1]

Mucho se ha debatido sobre el sentido de esta enigmática figura, en la que algunos han querido ver «la más antigua pena del derecho criminal romano» (Bennett, p. 5), si bien su interpretación resulta complicada por el hecho de que se concentran en ella características que, a primera vista, son contradictorias. Ya Bennett, en un ensayo de 1930, observaba que la definición de Festo «parece negar la cosa misma implícita en el término» (*ibíd.*, p. 7), porque, al tiempo que sanciona la sacralidad de una persona, autoriza (o, más precisamente, declara no punible) el que se le dé muerte (cualquiera que sea la etimología que se acepte para el término *parricidium*, éste indica en su origen el asesinato de un hombre libre). La contradicción se acentúa todavía más por la circunstancia de que aquél a quien cualquiera podía matar impunemente, no debía, sin embargo, recibir la muerte en las formas sancionadas por el rito (*neque fas est eum immolari*; *immolari* indica el acto de rociar a la víctima con la *mola salsa* antes de sacrificarla).

¿En qué consiste entonces la sacralidad del hombre sagrado? ¿Qué significa la expresión *sacer esto*, que figura varias veces en las leyes de la época de la realeza y que aparece ya en las inscripciones arcaicas en el cipo rectangular del foro, si implica a la vez el *impune occidi* y la exclusión del sacrificio? El que esta expresión resultara oscura también para los romanos se prueba más allá de cualquier duda por un fragmento de las *Saturnalia* (III, 7, 3-8) en el que Macrobio, después de haber definido como *sacrum* lo que está destinado a los dioses, añade: «En este punto no parece fuera de lugar tratar de las condicio-

---

[1] Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que «si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida». De aquí viene que se suela llamar sagrado a un hombre malo e impuro.

nes de esos hombres que la ley ordena consagrar a determinadas divinidades, porque no ignoro que a algunos les parece extraño (*mirum videri*) que, mientras está prohibido violar cualquier cosa sagrada, sea lícito, en cambio, matar al hombre sagrado». Cualquiera que sea el valor de la interpretación que Macrobio se cree obligado a proporcionar en este punto, es cierto que la sacralidad aparecía a sus ojos lo suficientemente problemática como para tener necesidad de una explicación.

I.2. La perplejidad de los *antiqui auctores* tiene su correspondencia en la divergencia de las interpretaciones modernas. Aquí el campo se divide entre aquellos (como Mommsen, Lange, Bennet, Strachan-Davidson) que ven en la *sacratio* un residuo debilitado y secularizado de una fase arcaica en que el derecho religioso y el penal no se habían diferenciado todavía, y en el que la condena a muerte se presentaba como un sacrificio a la divinidad, y los que (como Kerényi y Fowler) advierten en ella una figura arquetípica de lo sagrado, la consagración a los dioses infernales, análoga en su ambigüedad a la noción etnológica de tabú: augusto y maldito, digno de veneración y que suscita horror. Si los primeros consiguen dar razón del *impune occidi* (como hace, por ejemplo, Mommsen, en términos de una ejecución popular o sustitutoria de una condena a muerte), no pueden, empero, explicar de manera convincente la prohibición del sacrificio. A la inversa, en la perspectiva de los segundos, si el *neque fas est eum immolari* resulta comprensible («el *homo sacer* –escribe Kerényi– no puede ser objeto de sacrificio, de un *sacrifitium*, por esta única y muy sencilla razón: lo que es *sacer* está ya en posesión de los dioses y es originariamente y de manera particular posesión de los dioses infernales, y no hay, pues, necesidad de que se le haga tal con una nueva acción»: Kerényi, p. 76) no se comprende,

sin embargo, en modo alguno por qué el *homo sacer* puede recibir la muerte de manos de cualquiera sin que esto le suponga a su autor la mácula del sacrilegio (de aquí la incongruente explicación de Macrobio, según la cual, puesto que las almas de los *homines sacri* eran *diis debitae*, lo que se pretendía era enviarlas al cielo con la mayor presteza posible).

Ninguna de ambas posiciones consigue explicar breve y simultáneamente los dos rasgos cuya yuxtaposición constituye precisamente, en la definición de Festo, la especificidad del *homo sacer*: *la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio*. Dentro de lo que sabemos del ordenamiento jurídico y religioso romano (tanto del *ius divinum* como del *ius humanum*) esas dos características parecen, en efecto, difícilmente compatibles: si el *homo sacer* era impuro (Fowler: *tabú*) o propiedad de los dioses (Kerényi), ¿por qué entonces cualquiera podía matarle sin contaminarse o cometer sacrilegio? Y si, por otra parte, era en realidad la víctima de un sacrificio arcaico o un condenado a muerte, ¿por qué no era *fas* darle muerte en las formas prescritas? ¿Qué es, pues, esa vida del *homo sacer*, en la que convergen la posibilidad de que cualquiera se la arrebate y la insacrificabilidad, y que se sitúa, así, fuera tanto del derecho humano como del divino?

Todo hace pensar que nos encontramos ante un concepto-límite del orden social romano, que, como tal, difícilmente puede ser explicado de manera satisfactoria mientras se permanezca en el interior del *ius divinum* y del *ius humanum*, pero que sí puede, quizás, arrojar luz sobre sus límites precisos. En lugar de dilucidar la especificidad del *homo sacer*, como se ha hecho demasiado a menudo, a partir de una pretendida ambigüedad de lo sagrado, calcada de la noción etnológica de tabú, trataremos más bien de interpretar la *sacratio* como una figura autónoma y nos preguntaremos si ésta permite arrojar alguna luz sobre una estructura *política* originaria que tiene su lu-

gar en una región que es anterior a la distinción entre sagrado y profano, entre religioso y jurídico. Pero, para aproximarnos a esta región, será primero necesario desembarazarse de un equívoco.

2. La ambivalencia de lo sagrado

2.1. Sobre la interpretación de los fenómenos sociales y, en particular, del origen de la soberanía, pesa todavía un mitologema científico, que, constituido entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, ha enmarañado durante mucho tiempo las investigaciones de las ciencias humanas en un sector particularmente delicado. Este mitologema, que aquí podemos provisionalmente poner bajo la rúbrica de «teoría de la ambigüedad de lo sagrado», toma forma inicialmente en la antropología tardovictoriana y se transmite inmediatamente después a la sociología francesa; pero su influencia en el tiempo y su transmisión a las demás disciplinas han sido tan tenaces que, después de haber hecho correr serios riesgos a las investigaciones de Bataille sobre la soberanía, está presente

todavía en esa obra maestra de la lingüística del siglo XX que es el *Vocabulaire des institutions indo-européennes* de Émile Benveniste. No sorprenderá que su primera formulación aparezca en las *Lectures on the religion of the Semites* de Robertson Smith (1889), es decir el mismo libro que ejerció después una influencia determinante en la composición del ensayo de Freud *Totem y tabú* («leerlo –escribirá Freud– era como deslizarse en una góndola»), si se considera que las *Lectures* coinciden con el momento en que una sociedad, que había ya perdido cualquier relación con su tradición religiosa, empezaba a acusar su propio malestar. Es en este libro, en rigor, donde la noción etnográfica de tabú abandona por primera vez el ámbito de las culturas primitivas y penetra firmemente en el seno del estudio de la religión bíblica, marcando de forma irrevocable con su ambigüedad la experiencia occidental de lo sagrado.

Junto a ciertos tabúes que corresponden exactamente –escribe Robertson Smith en la IV lección– a reglas de santidad y que protegen la inviolabilidad de los ídolos, de los santuarios, de los sacerdotes, de los jefes y, en general, de las personas y de las cosas que pertenecen a los dioses y a su culto, encontramos otra especie de tabúes que, en el ámbito semítico, tiene su paralelo en las reglas sobre la impureza. Las mujeres después del parto, el hombre que ha tocado un cadáver, etc., son temporalmente tabú y quedan separados de la agrupación humana, de la misma forma que, en las religiones semíticas, estas mismas personas se consideran impuras. En estos casos, la persona tabú no es considerada santa, porque se la aisla tanto del santuario como de todo contacto con los hombres... En muchas sociedades salvajes, no hay una clara línea de demarcación entre las dos especies de tabú, e incluso en pueblos más avanzados la noción de santidad y la de impureza se rozan con frecuencia (Robertson Smith, pp. 152-53).

En una nota adjunta a la segunda edición de las *Lectures* (1894), titulada *Holyness, uncleanness and taboo*, Robertson Smith, tras haber enumerado una serie de ejemplos de ambigüedad (entre los cuales la propia prohibición de la carne de cerdo que «en las religiones semíticas más elevadas pertenece a una suerte de tierra de nadie entre lo impuro y lo sagrado») postula la imposibilidad de «separar del sistema del tabú la doctrina semítica de lo santo y de la impureza» (*ibíd.*, p. 452).

Es significativo que, entre las pruebas de esta ambigua potencia de lo sagrado, Robertson Smith enumere también aquí el bando: «Otra notable usanza judía es el bando (*herem*), en virtud del cual el pecador impío, o los enemigos de la comunidad y de su dios, eran destinados a una destrucción total. El bando es una forma de consagración a la divinidad, y ésta es la razón por la que el verbo "bandir",** se traduce a veces como "consagrar" (Miqueas, 4. 13) o "dedicar" (Levítico, 27. 28). En los tiempos más antiguos del judaísmo, lo anterior implicaba, sin embargo, la destrucción completa no sólo de la persona, sino también de sus propiedades... únicamente los metales, después de haber sido fundidos en el fuego, podían ser incorporados al tesoro del santuario (Josué 6. 24). Incluso el ganado no era sacrificado, sino que se procedía sencillamente a su matanza, y la ciudad consagrada no debía ser reconstruida (Deuteronomio 13. 16; Josué 6. 26). Un bando de esta índole es un tabú, hecho efectivo por el temor a penas sobrenaturales (Reyes 16. 34) y, como en el tabú, el peligro que llevaba implícito era contagioso (Deuteronomio 7. 26); a quien lleva a su casa una cosa consagrada se le aplica el mismo bando» (*ibíd.*, pp. 453-54). El análisis del bando –asimilado al tabú– es determinante desde el inicio en la génesis de la doctrina de la ambigüedad de lo sagrado: la ambigüedad del primero, que excluye incluyendo, implica la del segundo.

** Véase nota II a la traducción, pág. 245.

2.2. Una vez formulada, la teoría de la ambivalencia de lo sagrado, como si la cultura europea se hubiera dado cuenta de ello por primera vez, se difunde sin encontrar resistencias en todos los ámbitos de las ciencias humanas. Diez años después de las *Lectures*, ese clásico de la antropología francesa que es el *Essai sur le sacrifice* de Hubert y Mauss (1899), se abre precisamente evocando «le caractère ambigu des choses sacrées, que Robertson Smith avait si admirablement mis en lumière» (Hubert y Mauss, p. 195). Seis años después, en el segundo volumen de la *Völkerpsychologie*, de Wundt, el concepto de tabú expresa propiamente la indiferencia originaria entre sagrado e impuro que sería característica de la fase más arcaica de la historia humana, esa mezcla de veneración y horror que Wundt, con una fórmula que habría de hacer fortuna, define como «horror sagrado». Sólo en una fase posterior, cuando, según Wundt, las más antiguas potencias demoníacas se retiraron ante los dioses, la ambivalencia originaria cedió su puesto a la antítesis entre lo sagrado y lo impuro.

En 1912, el tío de Mauss, Émile Durkheim, publica las *Formes élémentaires de la vie religieuse*, que dedica un capítulo entero a la «Ambigüedad de la noción de sagrado». Aquí clasifica las «fuerzas religiosas» en dos categorías opuestas, las faustas y las infaustas:

Claro que los sentimientos inspirados por unas y otras no son idénticos, pues una cosa es el respeto y otra cosa muy distinta el disgusto y el horror. Sin embargo, para que los gestos sean los mismos en ambos casos, es preciso que los sentimientos que expresan sean de la misma naturaleza. Y es que el respeto religioso, sobre todo cuando es muy intenso, incluye el horror, y el temor que inspiran las potencias malignas suele tener cierto carácter reverencial... Así que lo impuro y lo puro no son géneros separados, sino dos variedades de un mismo género, que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos clases de sacralidad:

una fausta y otra infausta, y entre estas dos formas opuestas no sólo no hay solución de continuidad, sino que un mismo objeto puede pasar de una a otra sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro y al revés. La ambigüedad de lo sagrado reside en tales transformaciones (Durkheim, pp. 642-44).

En estas páginas está ya presente el proceso de psicologización de la experiencia religiosa (el «disgusto» y el «horror» con que la burguesía europea culta traduce su incomodidad frente al hecho religioso), que culminará algunos años después en el ámbito de la teología marburguesa con la obra de R. Otto sobre lo sagrado (1917). En ella celebran su unión una teología que había perdido toda experiencia de la palabra revelada y una filosofía que había abandonado toda sobriedad frente al sentimiento, en un concepto de lo sagrado que ya coincide completamente con los de oscuro e impenetrable. Que lo religioso pertenezca íntegramente a la esfera de la emoción psicológica, que tenga que ver esencialmente con los temblores o con la carne de gallina: éstas son las trivialidades que el neologismo *numinoso* tiene que revestir con una apariencia de cientificidad.

Cuando algunos años más tarde Freud emprende la redacción de *Totem y tabú,* el terreno estaba, pues, suficientemente preparado. No obstante, sólo con este libro sale a la luz una auténtica teoría de la ambivalencia, sobre bases no sólo antropológicas y psicológicas, sino también lingüísticas. En 1910, Freud había leído el ensayo de un lingüista hoy desacreditado, K. Abel, sobre *El significado contradictorio de las palabras originarias* y lo había recensionado en *Imago*, en un artículo en que relacionaba a aquél con su teoría de la ausencia del principio de contradicción en los sueños. Entre las palabras de significado opuesto que Abel incluía en el apéndice, figuraba, como Freud no deja de hacer notar, el término latino *sacer*,

«santo y maldito». Curiosamente, los antropólogos que habían desarrollado primero la teoría de la ambigüedad de lo sagrado, no habían mencionado la *sacratio* latina. Pero en 1911 apareció el ensayo de Fowler *The original meaning of the world sacer*, en cuyo centro sí se encuentra ya una interpretación del *homo sacer*, que tuvo inmediata resonancia entre los estudiosos de las ciencias de la religión. En este caso es la ambigüedad implícita en la definición de Festo la que permite al investigador (recogiendo una sugerencia de Marett) establecer una conexión del *sacer* latino con la categoría de tabú («*sacer esto* is in fact a curse; and the *homo sacer* on whom this curse falls is an outcast, a banned man, tabooed, dangerous... originally the world may have meant simply taboo, i.e. removed out of the region of the profanum, without any special reference to a deity, but "holy" or accursed according to the circumstances»: Fowler, pp. 17-23).

H. Fugier ha mostrado, en un estudio bien documentado, de qué modo la doctrina de la ambigüedad de lo sagrado penetra en el ámbito de la ciencia del lenguaje y acaba por encontrar en ella su auténtico baluarte (Fugier, pp. 238-40). En este proceso, el *homo sacer* desarrolla verdaderamente un papel decisivo. Mientras en la segunda edición del *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* de Walde (1910), no hay huella alguna de la teoría de la ambivalencia, la voz *sacer* del *Dictionnaire étimologique de la langue latine* de Ernout-Meillet (1932) sanciona ya el «doble significado» del término mediante una apelación al *homo sacer*: «Sacer désigne celui ou ce qui ne peût être touché sans être souillé, ou sans souiller; de là le double sens de sacré ou "maudit" (à peu près). Un coupable que l'on consacre aux dieux infernaux est sacré (*sacer esto*: cfr. gr. *ágios*)».

ℵ Es interesante seguir, a través del trabajo de Fugier, la historia de los intercambios entre antropología lingüística y sociología en torno a la no-

ción de lo sagrado. Entre la segunda edición del diccionario de Walde y la primera del de Ernout-Meillet, había aparecido el artículo *Sacer* del Pauly-Wissowa, firmado por R. Ganschinietz (1920), que registra explícitamente la teoría de la ambivalencia de Durkheim (como Fowler había ya hecho para Robertson Smith). En cuanto a Meillet, Fugier recuerda las estrechas relaciones que tenía el lingüista con la escuela sociológica parisina (en particular con Mauss y Durkheim). Cuando en 1939 Roger Caillois publica *L'homme et le sacré*, puede ya partir de un dato lexicológico bien afirmado: «A Rome, on sait assez que le mot sacer désigne, suivant la définition de Ernout-Meillet, celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller» (Caillois, p. 22).

2.3. Una enigmática figura del derecho romano arcaico, que parece reunir en ella rasgos contradictorios y que, por eso mismo, exigía a su vez ser explicada, entra así en resonancia con la categoría religiosa de lo sagrado en el momento en que ésta se encuentra por su parte en un proceso de irrevocable desemantización que la conduce a asumir significados opuestos. Esta ambivalencia, puesta en relación con la noción etnográfica de tabú, es a su vez utilizada para explicar, con perfecta circularidad, la figura del *homo sacer*. En la vida de los conceptos hay un momento en que éstos pierden su inteligibilidad inmediata y, como cualquier término vacío, pueden cargarse de sentidos contradictorios. Para el fenómeno religioso, tal momento coincide con el nacimiento de la Antropología moderna a finales del siglo pasado, en cuyo centro están, y no por casualidad, nociones ambivalentes como *maná, tabú* y *sacer*. Lévi-Strauss ha mostrado que el término *maná* funciona como significante excedente, cuyo sentido no es otro que el de señalar el exceso de la función significante sobre los significados. Consideraciones análogas en alguna medida podrían hacerse en relación con los conceptos de tabú y sagrado, referidas a su empleo y a su función en el discurso de las ciencias humanas

entre 1890 y 1940. No es la pretendida ambivalencia de la categoría religiosa de lo sagrado la que puede explicar el fenómeno político-jurídico a que se refiere la acepción más antigua del término *sacer*; por el contrario, sólo una atenta delimitación previa de las respectivas esferas de lo político y de lo religioso puede permitir comprender la historia de su imbricación y de sus complejas relaciones. En cualquier caso es importante que la dimensión jurídico-política originaria que se manifiesta en el *homo sacer* no quede recubierta por un mitologema científico que no sólo es incapaz de explicar nada por sí solo, sino que está necesitado él mismo de explicación.

3. LA VIDA SAGRADA

3.1. La estructura de la *sacratio*, según se desprende de las fuentes y del parecer concordante de los estudiosos, es un resultado de la conjunción de dos características: la impunidad de matar y la exclusión del sacrificio. El *impune occidi* configura, sobre todo, una excepción del *ius humanum*, en cuanto suspende la aplicación de la ley sobre el homicidio atribuida a Numa (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*). La misma fórmula transmitida por Festo (*qui occidit, parricidi non damnatur*) constituye también de algún modo una auténtica *exceptio* en sentido técnico, que el responsable de la muerte podía alegar en el momento del juicio, invocando la sacralidad de la víctima. Pero también el *neque fas est eum immolari* configura, si bien se mira, una excepción,

esta vez del *ius divinum* y de toda forma de muerte ritual. Los procedimientos más antiguos de ejecución capital de que tenemos noticia (la terrible *poena cullei* que disponía que se metiera al condenado, cubierta la cabeza con una piel de lobo, en un saco con serpientes, un perro y un gallo y se le arrojara al agua o se le defenestrara desde la roca Tarpeya) son, en realidad, más bien ritos de purificación que penas de muerte en sentido moderno: el *neque fas est eum immolari* parecía servir precisamente para distinguir la muerte del *homo sacer* de las purificaciones rituales y excluir terminantemente la *sacratio* del ámbito religioso en sentido propio.

Se ha hecho notar que mientras la *consecratio* hace pasar normalmente un objeto del *ius humanum* al divino, de lo profano a lo sagrado (Fowler, p. 18), en el caso del *homo sacer* se pone sencillamente fuera de la jurisdicción humana sin que por ello pase a la divina. No sólo la prohibición de la inmolación excluye, en efecto, cualquier equiparación entre el *homo sacer* y una víctima consagrada, sino, como observa Macrobio citando a Trebacio, la licitud de matarle implicaba que la violencia que se le hacía no constituía sacrilegio, como en el caso de las *res sacrae* (*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*).

Si lo anterior es cierto, la *sacratio* configura una doble excepción, tanto con respecto al *ius humanum* como al *ius divinum*, tanto en relación al ámbito religioso como al profano. La estructura topológica configurada por esta doble excepción es la de una dúplice exclusión y una dúplice aprehensión, que ofrece algo más que una mera analogía con la excepción soberana. (De aquí la pertinencia de la tesis de los estudiosos que, como Crifò, interpretan la *sacratio* en sustancial continuidad con la exclusión de la comunidad: Crifò I, pp. 460-65). De la misma manera que la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose, retirándose de él, así tam-

bién el *homo sacer* pertenece al dios en la forma de la insacrificabilidad y está incluido en la comunidad en la forma de la posibilidad de que se le dé muerte violenta. *La vida insacrificable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada.*

3.2. Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a que se halla expuesto. Esta violencia –el que cualquiera pueda quitarle la vida impunemente– no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio. Sustrayéndose a las formas sancionadas por el derecho humano y por el divino, tal violencia abre una esfera del actuar humano que no es la del *sacrum facere* ni la de la acción profana, y que es la que aquí tratamos de llegar a comprender.

Ya antes hemos encontrado una esfera-límite de la acción humana que se sostiene únicamente como una relación de excepción. Esta esfera es la de la decisión soberana, que suspende la ley en el estado de excepción e incluye así en él la nuda vida. Lo que ahora tenemos que preguntarnos es, pues, si la estructura de la soberanía y la de la *sacratio* están vinculadas de algún modo y si pueden, por medio de tal vinculación, iluminarse recíprocamente. Podemos anticipar a este respecto una primera hipótesis: restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política. El espacio político de la soberanía se habría constituido, pues, a través de

una doble excepción, como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, que configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio. *Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera.*

Es posible, entonces, dar una primera respuesta a la pregunta que nos habíamos formulado en el momento de delinear la estructura formal de la excepción. Aquello que queda apresado en el bando soberano es una vida humana a la que puede darse muerte pero que es insacrificable: el *homo sacer*. Si llamamos nuda vida o vida sagrada a esta vida que constituye el contenido primero del poder soberano, disponemos también de un principio de respuesta a la interrogación benjaminiana sobre «el origen del dogma de la sacralidad de la vida». Sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte e insacrificable a la vez, es originariamente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la nuda vida es, en este sentido, la contribución originaria de la soberanía. La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono.

ℵ El nexo entre la constitución de un poder político y la *sacratio* es atestiguado también por la *potestas sacrosancta* que corresponde en Roma a los tribunos de la plebe. La inviolabilidad del tribuno se funda, en rigor, sólo en el hecho de que, en el momento de la primera secesión de los plebeyos, éstos juraron vengar las ofensas inferidas a sus representantes, considerando al culpable como *homo sacer*. El término *lex sacrata*, que designaba impropiamente (los plebiscitos se distinguían ori-

ginariamente de forma clara de las *leges*) lo que no era en verdad más que la «charte jurée» (Magdelain, p. 57) de la plebe en rebeldía, no tenía en su origen otro sentido que el de señalar una vida a la que podía darse muerte impunemente; pero, por eso mismo, fundaba un poder político que, en algún modo, servía de contrapeso al poder soberano. Por eso no hay nada que muestre con tanta rotundidad el fin de la vieja constitución republicana y el nacimiento del nuevo poder absoluto, como el momento en que Augusto asume la *potestas tribunicia* y se convierte así en *sacrosanctus* (*Sacrosanctus in perpetuum ut essem* –reza el texto de las *Res gestae*– *et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur*).

3.3. La analogía estructural entre excepción soberana y *sacratio* muestra aquí todo su sentido. En los dos límites extremos del ordenamiento, soberano y *homo sacer* ofrecen dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionadas, en el sentido de que soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *homines sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos.

Ambos se comunican en la figura de un actuar, que situándose fuera tanto del derecho humano como del divino, tanto del *nómos* como de la *physis*, delimita, no obstante, en cierta forma el primer espacio político en sentido propio, distinto tanto del ámbito religioso como del profano, tanto del orden natural como del orden jurídico normal.

Esta simetría entre *sacratio* y soberanía arroja una luz nueva sobre la categoría de lo sagrado cuya ambivalencia ha orientado de una manera tan tenaz no sólo los estudios modernos sobre la fenomenología religiosa, sino también las investigaciones más recientes sobre la soberanía. La proximidad entre la esfera de la soberanía y la de lo sagrado, que ha sido observada a menudo y de la que se han dado explicaciones diver-

sas, no es simplemente el residuo secularizado del carácter religioso originario de todo poder político, ni sólo el intento de asegurar a éste el prestigio de una sanción teológica; pero tampoco es en mayor medida la consecuencia de un carácter «sagrado», es decir, augusto y maldito a la vez, que sería inherente de forma inexplicable a la vida como tal. Si nuestra hipótesis es correcta, la sacralidad es, más bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo como la relación «política originaria», es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana. La vida sólo es sagrada en cuanto está integrada en la relación soberana, y el haber confundido un fenómeno jurídico-político (el que el *homo sacer* sea insacrificable pero se le pueda matar impunemente) con un fenómeno genuinamente religioso es la raíz de los equívocos que han marcado en nuestro tiempo tanto los estudios sobre lo sagrado como los referidos a la soberanía. *Sacer esto* no es una fórmula de maldición religiosa que sanciona el carácter *unheimlich*, es decir a la vez augusto y abyecto de algo: es la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano.

Las culpas que, según las fuentes, se asocian a la *sacratio* (como el borrar los límites de la ciudad *–terminum exarare–*, la violencia ejercitada por el hijo sobre el padre *–verberatio parentis–* o el fraude del patrono a su cliente) no tendrían pues el carácter de transgresión de una norma, seguida por la sanción correspondiente; sino que constituirían, más bien, la excepción originaria, en que la vida humana expuesta incondicionadamente a recibir la muerte es incluida en el orden político. No el acto de trazar los límites, sino su supresión o negación (como, por lo demás, dice a su manera con perfecta claridad el mito de la fundación de Roma) es el acto constitutivo de la ciudad. La ley de Numa sobre el homicidio (*parricidas esto*)

forma un todo con la posibilidad de matar al *homo sacer* (*parricidi non damnatur*) y no puede separarse de ella. Así de compleja es la estructura originaria en que se funda el poder soberano.

ℵ Considérese la esfera de significación del término *sacer*, tal como se desprende de nuestro análisis. No contiene ni un significado contradictorio en el sentido de Abel, ni una ambivalencia genérica, en el sentido de Durkheim; indica, más bien, una vida absolutamente expuesta a que se le dé muerte, objeto de una violencia que excede a la vez la esfera del derecho y la del sacrificio. Esta doble sustracción abre, entre lo profano y lo religioso y más allá de ellos, una zona de indistinción cuyo significado es precisamente lo que hemos tratado de definir. En esta perspectiva, muchas de las contradicciones aparentes del término sagrado se disuelven. Así los latinos llamaban puros a los lechones que, diez días después del nacimiento, eran considerados idóneos para el sacrificio. Pero Varrón (*De re rustica*, II, 4, 16) atestigua que en los antiguos tiempos, los cerdos idóneos para el sacrificio eran denominados *sacres*. Lejos de contradecir la insacrificabilidad del *homo sacer*, el término apunta aquí hacia una zona originaria de indiferencia, en que *sacer* significa sencillamente una vida a la que se puede dar muerte lícitamente (antes del sacrificio, el lechón no era todavía «sagrado» en el sentido de «consagrado a los dioses» sino sólo expuesto a la muerte). Cuando los poetas latinos llaman *sacri* a los amantes (*sacros qui ledat amantes*, Prop. 3, 6, II; *quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque*, Tib. I, 2, 27), no es porque sean consagrados a los dioses o estén malditos, sino porque se han separado de los otros hombres en una esfera que está más allá del derecho divino y del humano. Esta esfera era, en el origen, el resultado de la doble excepción a la que estaba expuesta la vida sagrada.

4. Vitae necisque potestas

4.1. «Durante mucho tiempo uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte.» Esta afirmación de Foucault al final de *La Voluntad de saber* (Foucault I, p. 163) suena perfectamente trivial; pero la primera vez que en la historia del derecho nos encontramos con la expresión «derecho de vida y de muerte», es en la fórmula *vitae necisque potestas*, que no designa en modo alguno el poder soberano, sino la potestad incondicionada del *pater* sobre los hijos varones. En el derecho romano, *vida* no es un concepto jurídico, sino que indica, como en el uso común en latín, el simple hecho de vivir o un modo de vida particular (el latín reúne en un término único los significados de *zōē* y *bíos*). El único caso en que la palabra vida adquiere un sentido es-

pecíficamente jurídico, que la transforma en un auténtico *terminus technicus*, es, precisamente, en la expresión *vitae necisque potestas*. En un estudio ejemplar, Yan Thomas ha mostrado que, en esta fórmula, *que* no tiene un valor disyuntivo y *vita* no es más que un corolario de *nex*, del poder de matar (Thomas, pp. 508-9). Así pues, la vida aparece originariamente en el derecho romano sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte (más precisamente la muerte sin efusión de sangre, puesto que tal es el significado propio de *necare* en oposición a *mactare*). Este poder es absoluto y no es concebido ni como el castigo de una culpa ni como la expresión del poder más general que compete al *pater* en cuanto cabeza de la *domus*: surge inmediata y espontáneamente de la relación padre-hijo (en el instante en que el padre reconoce al hijo varón levantándole del suelo adquiere el poder de vida y de muerte sobre él) y no hay que confundirlo, en consecuencia, con el poder de matar que pueden ejercer el marido y el padre sobre la mujer o la hija sorprendidas en adulterio flagrante, y todavía menos con el poder del *dominus* sobre sus siervos. Mientras que estos dos últimos poderes se refieren a la jurisdicción doméstica del cabeza de familia y quedan así de alguna manera en el ámbito de la *domus*, la *vitae necisque potestas* recae sobre todo ciudadano varón libre en el momento de su nacimiento y parece así definir el modelo mismo del poder político en general. *No la simple vida natural, sino la vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario.*

Los romanos sentían, en efecto, una afinidad tan esencial entre la *vitae necisque potestas* del padre y el *imperium* del magistrado que el registro del *ius patrium* y el del poder soberano terminan estando estrechamente entrelazados. El motivo del *pater imperiosus*, que acumula en su persona la calidad de padre y el oficio de magistrado y que, como Bruto o Manlio

Torcuato, no duda en ordenar la muerte del hijo que se ha manchado con la traición, desempeña así una importante función en el anecdotario de la mitología del poder. Pero igualmente decisiva es la figura inversa, es decir la del padre que ejerce su *vitae necisque potestas* sobre el hijo magistrado, como en los casos del cónsul Espurio Casio y del tribuno Casio Flaminio. Refiriéndose a la historia de este último, a quien el padre arranca de la tribuna cuando trata de pasar por encima del poder del Senado, Valerio Máximo define significativamente como *imperium privatum* la *potestas* del padre. Yan Thomas, que ha analizado los episodios anteriores, ha llegado a escribir que la *patria potestas* era sentida en Roma como una suerte de oficio público y, en cierto modo, como una «soberanía residual e irreductible» (*ibíd.*, p. 528). Y, cuando en una fuente tardía, leemos que Bruto, al ordenar que se mate a sus hijos, «había adoptado en lugar suyo al pueblo romano», es un mismo poder de muerte el que, por medio de la imagen de la adopción, se trasfiere ahora a todo el pueblo, restituyendo su originario y siniestro significado al epíteto hagiográfico «padre de la patria», reservado en todas las épocas a los jefes investidos del poder soberano. Lo que esa fuente nos presenta es, pues, una suerte de mito genealógico del poder soberano: el *imperium* del magistrado no es más que la *vitae necisque potestas* del padre ampliada a todos los ciudadanos. No se puede decir de manera más clara que el fundamento primero del poder político es una vida a la que se puede dar muerte absolutamente, que se politiza por medio de su misma posibilidad de que se le dé muerte.

4.2. En esta perspectiva se hace comprensible el sentido de la antigua costumbre romana, referida por Valerio Máximo, según la cual sólo el hijo impúber podía interponerse entre el

magistrado dotado de *imperium* y el lictor que le precedía. La proximidad física entre el magistrado y sus líctores, que le acompañan en todo momento y portan las insignias terribles del poder (los *fasces formidulosi* y las *saevae secures*) expresa inequívocamente la inseparabilidad del *imperium* de un poder de muerte. Si el hijo puede interponerse entre el magistrado y el lictor es porque él mismo está ya originaria e inmediatamente sometido al poder de vida y muerte ejercido por el padre. El hijo *puer* sanciona simbólicamente esta consustancialidad de la *vitae necisque potestas* y el poder soberano.

En el punto mismo en que ambos poderes parecen, pues, coincidir, se pone de manifiesto la circunstancia singular (que, llegados a este punto, ya no debería en verdad parecernos tal) de que todo ciudadano varón libre (que, como tal, puede participar en la vida pública) se encuentra inmediatamente en una condición de exposición virtual a que se le mate y es, en cierto modo, *sacer* con respecto al padre. Los romanos se daban cuenta perfectamente del carácter aporético de este poder, que, como flagrante excepción al principio sancionado por las XII Tablas, según el cual no se podía ejecutar a un ciudadano sin proceso (*indemnatus*), configuraba una suerte de ilimitada autorización para matar (*lex indemnatorum interficiendum*). Y esto no es todo: también la otra característica definitoria de la excepcionalidad de la vida sagrada, la imposibilidad de que se le dé muerte en las formas sancionadas por el rito, se encuentra en la *vitae necisque potestas*. Yan Thomas refiere el caso, evocado como ejercicio retórico por Calpurnio Flaco, de un padre que, en virtud de su *potestas*, entrega al hijo al verdugo para que éste le ejecute; el hijo se opone y exige, a justo título, que sea el padre el que le mate (*vult manus patris interfici*) (*ibíd.*, p. 540). La *vitae necisque potestas* recae inmediatamente sobre la nuda vida del hijo y el *impune occidi* que de ello se deriva no puede ser en

modo alguno asimilado a la muerte ritual en ejecución de una condena capital.

4.3. A propósito de la *vitae necisque potestas*, Yan Thomas pregunta en cierto momento: «¿Qué es este vínculo incomparable para el que el derecho romano no consigue encontrar otra expresión que la muerte?». La única respuesta posible es que lo que está en juego en este «vínculo incomparable» es la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político. Todo sucede como si los ciudadanos varones tuvieran que pagar su participación en la vida política con una sujeción incondicionada a un poder de muerte, como si la vida sólo pudiera entrar en la ciudad bajo la doble excepción de poder recibir la muerte impunemente y de ser insacrificable. La situación de la *patria potestas* está, pues, en el límite tanto de la *domus* como de la ciudad: si la política clásica surge de la separación de estas dos esferas, la bisagra que las articula y el umbral en que se comunican indeterminándose es esa vida expuesta a recibir la muerte pero no sacrificable. Ni *bíos* político ni *zōē* natural, la vida sagrada es la zona de indistinción en que, implicándose y excluyéndose entre sí, ambos se constituyen recíprocamente.

Se ha hecho notar agudamente que el Estado no se funda sobre un lazo social, del que sería expresión, sino sobre su desligadura (*déliaison*), que prohíbe (Badiou, p. 125). Podemos ahora dar un nuevo sentido a esta tesis. La *déliaison* no debe ser entendida como la desligadura de un vínculo preexistente (que podría tener la forma de un pacto o contrato): más bien el vínculo tiene de por sí originariamente la forma de una desligadura o de una excepción, en que lo comprendido en él es, al mismo tiempo, excluido; la vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de

muerte. Más originario que el vínculo de la norma positiva o del pacto social es el vínculo soberano que, en verdad, no es, empero, otra cosa que una desligadura; y lo que esta desligadura implica y produce –la nuda vida, que habita la tierra de nadie entre la casa y la ciudad– es, desde el punto de vista de la soberanía, el elemento político originario.

5. CUERPO SOBERANO Y CUERPO SAGRADO

5.1. Cuando, hacia finales de los años cincuenta, Ernst Kantorowicz publicó en los Estados Unidos *The King's two bodies. A Study in medieval Political Theology*, el libro fue acogido con un favor sin reservas no sólo y no tanto por los medievalistas, sino también y especialmente por los historiadores de la Edad Moderna y los estudiosos de la política y la teoría del Estado. La obra era, sin duda, una obra maestra en su género y la noción de un cuerpo místico o político del soberano, que volvía a sacar a la luz, constituía ciertamente (como haría notar años después el alumno más brillante de Kantorowicz, R. E. Giesey) una «etapa importante de la historia del desarrollo del Estado moderno» (Giesey I, p. 9); pero un favor tan unánime en un ámbito tan delicado merece algunas reflexiones.

El mismo Kantorowicz advierte en su prefacio que el libro, nacido como una investigación de los precedentes medievales de la doctrina jurídica de los dos cuerpos del rey, había ido mucho más allá de sus intenciones iniciales, hasta transformarse, según precisa el subtítulo, en un «estudio sobre la teología política medieval». El autor que, a principios de los años veinte, había participado intensamente en los acontecimientos políticos de Alemania, combatiendo en las filas de los nacionalistas, la insurrección espartaquista de Berlín y la república de los consejos de Múnich, no podía haber dejado de calibrar la alusión a la «teología política» bajo cuya enseña había colocado Schmitt en 1922 su teoría de la soberanía. A treinta y cinco años de distancia, después de que el nazismo hubiera producido en su vida de judío asimilado un quebranto irreparable, volvía a interrogar en una perspectiva completamente diferente ese «mito del Estado» que en sus años juveniles había compartido con intensidad. Con una denegación significativa, el prefacio advierte, en efecto, que «sería, sin embargo, querer ir demasiado lejos suponer que el autor se sintiera tentado a investigar la aparición de algunos de los ídolos de las religiones políticas modernas, simplemente por la influencia de la horrorosa experiencia de nuestra época, en la que naciones enteras, grandes y pequeñas, fueron presa de los más extraños dogmas, y en la cual los teologismos políticos se convirtieron en una auténtica obsesión». Con la misma elocuente modestia, el autor niega la pretensión de «haber expuesto completamente el problema de lo que se ha llamado el "mito del Estado"» (Kantorowicz, pp. XXX-XXXI).

Es éste el sentido en el que el libro ha podido leerse, no sin razón, como uno de los grandes textos críticos de nuestro tiempo sobre el consentimiento frente al Estado y las técnicas del poder. Quien haya seguido, empero, el paciente trabajo de análisis que, remontándose a los *Reports* de Plowden y a la maca-

bra ironía de Ricardo II, llega a reconstituir la formación, en la jurisprudencia y en la teología medievales, de las doctrinas de los dos cuerpos del rey, no puede dejar de preguntarse si es posible leer exclusivamente el libro como una desmitificación de la teología política. El hecho es que, mientras la teología política evocada por Schmitt enmarcaba esencialmente un estudio del carácter absoluto del poder soberano, *Los dos cuerpos del rey*, a diferencia de aquélla, se ocupa en exclusiva del otro aspecto, menos relevante, que en la definición de Bodin caracteriza la soberanía (*Puissance absolue et perpétuelle*), es decir, el de su naturaleza perpetua, en virtud de la cual la *dignitas* regia sobrevive a la persona física de su portador (*le roi ne meurt jamais*). La «teología política cristiana» pretendía aquí únicamente asegurar, por medio de la analogía con el cuerpo místico de Cristo, la continuidad del *corpus morale et politicum* del Estado sin el cual no puede pensarse ninguna organización política estable. Y es en este sentido en el que «a pesar de las analogías con algunas concepciones paganas dispersas, la doctrina de los dos cuerpos del rey debe considerarse como surgida del pensamiento teológico cristiano y se ofrece, pues, como una piedra miliar de la teología política cristiana» (*ibíd.*, p. 434).

5.2. En su firme defensa de esta tesis conclusiva, Kantorowicz evoca, si bien lo deja inmediatamente de lado, el elemento que precisamente habría podido orientar la genealogía de la doctrina de los dos cuerpos en una dirección menos tranquilizadora y ponerla en conexión con el otro y más oscuro arcano del poder soberano: *la puissance absolue*. En el Cap. VII, al describir las singulares ceremonias fúnebres de los reyes franceses, en las que la efigie de cera del soberano ocupaba un lugar importante y, expuesta en un *lit d'honneur*, era tratada exac-

tamente igual que si fuera la persona viva del rey, Kantorowicz indica el posible origen de aquéllas en la apoteosis de los emperadores romanos. Porque también en este caso, después de la muerte del soberano, su *imago* de cera era «tratada como un enfermo y yacía en el lecho; matronas y senadores se alineaban a ambos lados; los médicos fingían tomar el pulso a la efigie y prodigarle sus cuidados, hasta que, trascurridos siete días, la imagen moría» (*ibíd.*, p. 366). Según Kantorowicz, el precedente pagano, a pesar de ser tan similar, no influyó, sin embargo, de manera directa en el ritual funerario francés y, en cualquier caso, lo cierto era que, una vez más, había que poner en relación la presencia de la efigie con la perpetuidad de la dignidad real, que «nunca muere».

Que tal exclusión del precedente romano no fue fruto de negligencia o desdén alguno queda probado por la atención que Giesey, con la aprobación plena del maestro, le dedicaría en el libro que puede considerarse como un afortunado complemento de los *Dos Cuerpos*: *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (1960). Giesey no podía ignorar que eminentes estudiosos, como Julius Schlosser, y otros menos notorios, como E. Bickermann, habían establecido una conexión genética entre la *consecratio* imperial romana y el rito francés; pero, curiosamente, el autor suspende el juicio sobre la cuestión («en lo que a mí respecta –escribe– prefiero no elegir ninguna de las dos soluciones»: Giesey 2, p. 128) y, por el contrario, confirma resueltamente la interpretación del maestro sobre el vínculo entre la efigie y el carácter perpetuo de la soberanía. Había una razón evidente para esta elección: si la hipótesis de la procedencia pagana del funeral de la imagen se hubiera recogido, la tesis de Kantorowicz sobre la «teología política cristiana» se habría derrumbado necesariamente o, cuando menos, habría tenido que ser reformulada de forma más cauta. Pero existía otra y más oculta razón: a saber, que no había nada en

la *consecratio* romana que permitiera poner en relación la efigie del emperador con ese otro aspecto más luminoso de la soberanía que es su carácter perpetuo. El rito macabro y grotesco, en el que una imagen era tratada primero como una persona viva y después solemnemente incinerada, apuntaba a una región más oscura e incierta, en la cual trataremos ahora de indagar, en la que el cuerpo político del rey parece aproximarse, casi hasta confundirse con él, al cuerpo expuesto a la muerte violenta, pero a la vez insacrificable, del *homo sacer*.

5.3. En 1929, un joven estudioso de la antigüedad clásica, Elias Bickermann, publicó en el *Archiv für Religionswissenschaft* un artículo sobre la *Apoteosis imperial romana* que, en un breve pero detallado apéndice, establecía explícitamente una relación entre la ceremonia pagana de la imagen (*funus imaginarium*) y los ritos funerarios de los soberanos ingleses y franceses. Tanto Kantorowicz como Giesey citan este estudio, y el segundo llega a declarar sin reservas que la lectura de ese texto estuvo en el origen de su trabajo (*ibíd.*, p. 232). No obstante, ambos guardan silencio sobre el punto central del análisis de Bickermann, que, mediante una cuidadosa reconstrucción del rito de la consagración imperial a través de las fuentes escritas y de las monedas, había determinado, en efecto, aunque sin extraer todas las consecuencias, la aporía específica contenida en ese «entierro en imagen».

> Un hombre es enterrado sólo una vez, de la misma forma que sólo muere una vez. En la época de los Antoninos, por el contrario, el emperador consagrado era quemado en la hoguera dos veces: la primera *in corpore*, la segunda *in effigie*... El cadáver del soberano es incinerado de modo solemne pero no oficial y sus restos son depositados en el mausoleo. En este punto, concluye de ordinario el luto público... Pero

en el funeral de Antonino Pío todo se desarrolla de forma contraria a lo usual. El *iustitium* (luto oficial) comienza aquí sólo después de dar sepultura a los huesos, y el solemne cortejo fúnebre se pone en marcha una vez que los restos del cadáver reposan ya en tierra. Y este *funus publicum* atañe (como nos hacen saber los informes de Dión y de Herodiano) a la imagen de cera que reproduce el semblante del difunto... Esta imagen es tratada como si fuera un cuerpo regio. Dión, como testigo ocular, refiere que un esclavo espantaba con su abanico las moscas del rostro del maniquí. A continuación, Septimio Severo le da el último beso en la urna sepulcral. Herodiano añade que la imagen de Septimio Severo fue tratada durante siete días en el palacio como si fuera un enfermo, con visitas médicas, boletines clínicos y un diagnóstico de la muerte. Esta noticia no deja lugar a ninguna duda: la efigie de cera, que se «parece completamente» al muerto y yace en el lecho de honor con sus vestidos puestos, es el emperador mismo, cuya vida ha sido transferida al maniquí de cera con ayuda de éste y de otros ritos mágicos (Bickermann 1, pp. 4-5).

Pero para la comprensión del conjunto del ritual, lo decisivo es precisamente la función y la naturaleza de la imagen. Es en este punto donde Bickermann sugiere una valiosísima aportación que permite situar la ceremonia en una nueva perspectiva.

Esta magia de la imagen tiene numerosos equivalentes que se pueden encontrar en cualquier parte. Baste citar aquí un ejemplo itálico del año 136. Un cuarto de siglo antes del funeral de la efigie de Antonino Pío, la *lex collegii cultorum Dianae et Antinoi* se expresa en estos términos: *quisquis ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepulturae datum non... fuerit..., ei funus imaginarius fiet.* Encontramos en este punto la misma expresión, *funus imaginarium*, que la Historia Augusta emplea para indicar la ceremonia fúnebre de la efigie de cera de Pertínax, en la que estuvo presente Dión. En la *Lex co-*

llegii, como en otras similares, la imagen sirve, sin embargo, para sustituir al cadáver que falta, mientras que en el caso de la ceremonia imperial acompaña al cadáver; lo duplica, no lo sustituye (*ibíd.*, pp. 6-7).

En 1972, cuando volvió a ocuparse del problema después de más de cuarenta años, Bickermann pone en relación el funeral de la imagen imperial con el rito que debe ser cumplido por aquel que con anterioridad a una batalla se ha consagrado solemnemente a los dioses Manes y no ha muerto en el combate (*ibíd.*, 2, p. 22). Y es aquí donde el cuerpo del soberano y el del *homo sacer* entran en una zona de indistinción en que parecen confundirse.

5.4. Los estudiosos han aproximado desde hace tiempo la figura del *homo sacer* a la del *devotus*, que consagra la propia vida a los dioses infernales para salvar a la ciudad de un grave peligro. Livio nos ha dejado una descripción vivaz y minuciosa de una *devotio* acontecida en el 340 a.C. durante la batalla de Vesenia. El ejército romano estaba a punto de ser derrotado por los adversarios latinos cuando el cónsul Publio Decio Mus, que mandaba las legiones junto a su colega Tito Manlio Torcuato, solicita la asistencia del pontífice para cumplir el rito:

El pontífice le ordena vestir la toga pretexta, y, mientras el cónsul se mantiene erguido pisando una lanza, con la cabeza velada y la mano bajo la toga hasta llegar a tocar el mentón, le hace pronunciar estas palabras: «¡Oh Jano, oh Júpiter, oh Padre Marte, oh Quirino, Bellona, Lares, dioses novensiles, oh dioses que tenéis poder sobre nuestros enemigos, oh dioses Manes!, ¡os ruego y os impetro que concedáis al pueblo romano de los Quírites la fuerza y la victoria y llevéis muerte y terror a los enemigos del pueblo romano de los Quírites. Tal como he dicho so-

lemnemente, por la república de los Quírites, por el ejército, por las legiones y los aliados del pueblo romano consagro conmigo las legiones y los auxiliares de los enemigos a los dioses Manes y a la tierra!». ... Después, con la toga ceñida a la manera de Gabies salta armado sobre el caballo y se lanza en medio de los enemigos; y se les aparece a ambos bandos con una majestad más que humana, tal una víctima expiatoria enviada del cielo para aplacar la cólera divina (8, 9, 4 sq.).

La analogía entre *devotus* y *homo sacer* no parece ir en este caso más allá del hecho de que ambos se consagran en cierto sentido a la muerte y pertenecen a los dioses, si bien (a pesar del parangón de Livio) no en la forma técnica del sacrificio. Livio contempla, no obstante, una hipótesis que arroja una luz singular sobre esta institución y permite asimilar más estrechamente la vida del *devotus* a la del *homo sacer*:

A esto se debe añadir que el cónsul o el dictador o el pretor que realiza un acto de consagración en relación con las legiones enemigas, puede consagrarse él mismo pero también a cualquier ciudadano que forme parte de la legión romana. Si el hombre que se ha consagrado de esta forma muere, el rito se considera cumplido; pero si no muere es necesario sepultar una imagen (*signum*) de siete pies de altura e inmolar a una víctima como expiación; y el magistrado romano no puede caminar sobre el lugar en que la imagen ha sido enterrada. Si, por el contrario, es el jefe el que decide consagrarse, como sucedió en el caso de Decio, y no muere, no podrá llevar a cabo ningún rito, ni público ni privado... (8, 9, 13).

¿Por qué constituye la supervivencia del *devotus* una situación tan embarazosa para la comunidad hasta el punto de obligarla al cumplimiento del complejo ritual cuyo sentido se trata precisamente de comprender? ¿Cuál es la condición de ese cuerpo viviente que ya no parece pertenecer al mundo de los

vivos? En un estudio ejemplar, Schilling ha observado que si el *devotus* superviviente queda excluido tanto del mundo profano como del sagrado, «se debe a que este hombre es *sacer*. No puede en ningún caso ser restituido al mundo profano, porque ha sido justamente su consagración la que ha hecho que toda la comunidad haya podido escapar a la ira de los dioses» (Schilling, p. 956). Es en esta perspectiva en la que debemos considerar la función de la estatua, que ya hemos encontrado en el *funus imaginarium* del emperador y que parece unir en una constelación única el cuerpo del soberano y el del *devotus*.

Sabemos que el *signum* de siete pies de altura, del que habla Livio, no es otra cosa que el «coloso» del *devotus*, es decir su doble, que ocupa el lugar del cadáver ausente, en una especie de funeral *per imagenem* o, más precisamente, como ejecución sustitutoria del voto que ha quedado incumplido. J. P. Vernant y Émile Benveniste han mostrado cuál es, en general, la función del coloso: al atraer y fijar en sí un doble que se encuentra en condiciones anormales, «permite restablecer, entre el mundo de los vivos y el de los muertos relaciones correctas» (Vernant, p. 229). La primera consecuencia de la muerte es, en rigor, la de liberar a un ser vago y amenazante (la *larva* de los latinos, la *psychê*, el *eídōlon* o el *phásma* de los griegos), que vuelve con las apariencias del difunto a los lugares frecuentados por él y que no pertenece propiamente al mundo de los vivos ni al de los muertos. El objetivo de los ritos funerarios es asegurar la transformación de ese ser incómodo e incierto en un antepasado amistoso y fuerte, que pertenece irrevocablemente al mundo de los muertos y con el cual se mantienen relaciones que se definen de manera ritual. La ausencia del cadáver (o, en algunos casos, su mutilación) puede, empero, impedir el ordenado cumplimiento del rito funerario; en estos casos, un coloso puede, en determinadas condiciones, sustituir al cadáver y permitir la celebración de un funeral vicario.

Pero ¿qué le sucede al consagrado que sobrevive? Aquí no se puede hablar de falta de cadáver en sentido propio, desde el momento en que ni siquiera ha habido muerte. Una inscripción hallada en Cirene nos informa, no obstante, de que el coloso podía realizarse incluso en vida de la persona a quien estaba llamado a sustituir. La inscripción lleva el texto del juramento que habían de pronunciar en Tera, como garantía de sus obligaciones recíprocas, los colonos que marchaban a África y los ciudadanos que permanecían en la patria. En el momento de pronunciar el juramento, se fabricaban unos *kolossoí* de cera que eran arrojados a las llamas diciendo: «Que se derrita y desaparezca el que sea infiel a este juramento, él, su estirpe y sus bienes» (*ibíd.*, p. 222). El coloso no es, pues, un simple sustituto del cadáver. Más bien, dentro del complejo sistema que regula en el mundo clásico la relación entre los vivos y los muertos, representa, de forma análoga al cadáver, pero de manera más inmediata y general, la parte de la persona viva que se debe a la muerte y que, en cuanto ocupa amenazadoramente el umbral entre los dos mundos, ha de ser separada del contexto normal de los vivos. Esta separación tiene lugar de ordinario en el momento de la muerte, por medio de los ritos funerarios que recomponen la justa relación entre vivos y muertos, perturbada por el fallecimiento. No obstante, en determinadas ocasiones no es la muerte la que perturba este orden, sino la ausencia de ella, y la fabricación del coloso se hace necesaria para restablecerlo.

Hasta que no se cumple el rito (que, como ha mostrado Versnel, no es tanto un funeral vicario, como un cumplimiento sustitutorio del voto: Versnel, p. 157), el *devotus* superviviente es un ser paradójico que, aunque parece seguir llevando a cabo una vida normal, se mueve, en realidad, en un umbral que no pertenece al mundo de los vivos ni al de los muertos: es un muerto viviente o un vivo que es, de hecho, una *larva*, y el co-

loso representa precisamente esa vida consagrada que ya se había separado virtualmente de él en el momento de la consagración.

5.5. Si volvemos ahora a considerar en esta perspectiva la vida del *homo sacer*, es posible asimilar su condición a la de un *devotus* que ha sobrevivido, y para el cual no es ya posible ninguna expiación vicaria ni posibilidad alguna de ser sustituido por un coloso. El cuerpo mismo del *homo sacer*, en su condición de insacrificable al que, sin embargo, se puede matar, es la prenda viviente de su sujeción a un poder mortal, que no consiste, sin embargo, en el cumplimiento de un voto, sino que es absoluta e incondicionada. La vida sagrada es vida consagrada sin que sea posible ningún sacrificio y más allá de cualquier cumplimiento. No es, pues, un azar que Macrobio, que durante mucho tiempo ha sido considerado por los intérpretes como oscuro y corrompido (*Sat.*, 3.7.6.) asimile al *homo sacer* con las estatuas (*Zânes*) que en Grecia se consagraban a Júpiter con el importe de las multas impuestas a los atletas perjuros, y que no eran otra cosa que los colosos de aquellos que habían violado el juramento y se entregaban así vicariamente a la justicia divina (*animas... sacratorum hominum, quos zanas Graeci vocant*). En cuanto encarna en su persona los elementos que son de ordinario distintos a la muerte, el *homo sacer* es, por así decirlo, una estatua viviente, el doble o el coloso de sí mismo. Tanto en el cuerpo del consagrado superviviente, como, de manera todavía más incondicionada, en el del *homo sacer*, el mundo antiguo se encuentra por primera vez frente a una vida que, separándose en una doble exclusión del contexto real de las formas de vida tanto profanas como religiosas, se define tan sólo por haber entrado en una simbiosis íntima con la muerte, pero sin pertenecer todavía al mundo de los difun-

tos. Y es en la figura de esta «vida sagrada» donde hace su aparición en el mundo occidental algo similar a una nuda vida. Es decisivo, sin embargo, que esa vida sagrada tenga desde el principio un carácter eminentemente político y exhiba un vínculo esencial con el terreno en el que se funda el poder soberano.

5.6. El rito de la imagen en la apoteosis imperial romana debe ser considerado a la luz de lo anterior. Si el coloso representa siempre, en el sentido que hemos visto, una vida consagrada a la muerte, esto significa que la muerte del emperador (a pesar de la presencia del cadáver, cuyos restos son ritualmente inhumados) libera un suplemento de vida sagrada que, como sucede con la de aquel que ha sobrevivido a la consagración, es necesario neutralizar por medio de un coloso. Es decir, todo se desarrolla como si el emperador tuviera en sí no dos cuerpos, sino dos vidas en un solo cuerpo: una vida natural y una vida sagrada que, a pesar del rito funeral ordinario, sobrevive a la primera y que sólo después del *funus imaginarium* puede ser asumida en el cielo y divinizada. Lo que une al *devotus* superviviente, al *homo sacer* y al soberano en un único paradigma es que en todos estos casos nos encontramos ante una nuda vida que ha sido separada de su contexto y que, al haber sobrevivido, por así decirlo, a la muerte, es, por eso mismo, incompatible con el mundo humano. La vida sagrada no puede habitar en ningún caso en la ciudad de los hombres: para el *devotus* superviviente, el funeral imaginario actúa como cumplimiento sustitutorio del voto, que restituye al individuo a la vida normal; para el emperador, el doble funeral permite fijar la vida sagrada que debe ser recogida y divinizada en la apoteosis; en el caso del *homo sacer*, por último, nos encontramos ante una nuda vida residual e irreductible, que de-

be ser excluida y expuesta a la muerte como tal, sin que ningún rito o ningún sacrificio puedan rescatarla.

En los tres casos, la vida sagrada está ligada, de alguna manera, a una función política. Todo sucede como si el poder supremo –que, como hemos visto, es siempre *vitae necisque potestas* y se funda siempre en el hecho de aislar una vida a la que puede darse muerte pero que no es sacrificable– llevara consigo, por una singular simetría, la asunción de una tal vida en la persona misma de quien ostenta aquel poder. Y si, en el caso del *devotus* que ha sobrevivido a su promesa, es la muerte fallida la que libera esa vida sagrada, en el caso del soberano es la muerte la que revela el excedente que como tal parece inherente al poder supremo, como si éste no fuera otra cosa en último término que *la capacidad de constituirse a sí mismo y de constituir a los otros como vida a la que puede darse muerte pero no sacrificar.*

Con respecto a la interpretación de Kantorowicz y Giesey, la doctrina de los dos cuerpos del rey aparece ahora bajo una luz diversa y menos inocua. En efecto, a partir del momento en que ya no es posible poner entre paréntesis su relación con la consagración imperial pagana, es el sentido mismo de la teoría lo que cambia radicalmente. El cuerpo político del rey (que, en palabras de Plowden, «no puede ser visto ni tocado» y, «privado de infancia y de vejez y de todos los demás defectos a que está sujeto el cuerpo natural», magnifica el cuerpo mortal uniéndose a él) deriva, en última instancia, del coloso del emperador; pero, precisamente por eso, no puede representar simplemente (como pensaban Kantorowicz y Giesey), la continuidad del poder soberano, sino también y sobre todo el excedente de vida sagrada del emperador que, por medio de la imagen, es aislada y asumida en el cielo en el ritual romano, o transmitida al sucesor en el rito inglés o francés. Pero todo esto cambia el sentido de la metáfora del cuerpo político:

deja de ser el símbolo de la perpetuidad de la *dignitas* y se convierte en cifra del carácter absoluto y no humano de la soberanía. Las fórmulas *le mort saisit le vif* y *le Roi ne meurt jamais* se entienden de modo mucho más literal de lo que se suele pensar: a la muerte del soberano, la vida sagrada en que se fundaba su poder recae sobre la persona del sucesor. Las dos fórmulas significan la continuidad del poder soberano sólo en la medida en que expresan, a través del oscuro vínculo con una vida a la que se puede dar muerte pero que es insacrificable, su carácter absoluto.

Por eso Bodin, el teórico más agudo de la soberanía moderna, puede interpretar la máxima que, según Kantorowicz, expresa la perpetuidad del poder político, en referencia a su naturaleza absoluta: «c'est pourquoi *–escribe en el sexto libro de la* República– on dit en ce royaume que le roy ne meurt jamais: qui est un proverbe ancien, qui montre bien que le royaume ne fut oncques electif; et qu'il ne tient son sceptre du Pape, ny de l'Archevecque de Rheims, ny du peuple, ains de Dieu seul» (Bodino, p. 985).

5.7. Si la simetría entre el cuerpo del soberano y el del *homo sacer*, que hemos tratado hasta aquí de ilustrar, corresponde a la verdad, nos será posible encontrar nuevas analogías y correspondencias entre la condición jurídico-política de estos dos cuerpos tan distantes en apariencia. Una primera e inmediata concomitancia se nos ofrece en la pena que castiga el acto de matar al soberano. Sabemos que el matar al *homo sacer* no constituye homicidio (*parricidi non damnatur*). Pues bien, no hay ningún ordenamiento jurídico (incluso aquéllos en que el homicidio se castiga siempre con la pena capital) en el que el acto de dar muerte al soberano haya sido tipificado de forma permanente como un simple homicidio. Tal acción

constituye, por el contrario, un delito especial que (desde que, a partir de Augusto, la noción de *maiestas* se asocia cada vez más estrechamente a la persona del emperador) es definido como *crimen laesae maiestatis.* Desde nuestro punto de vista, no importa que el dar muerte *homo sacer* pueda ser considerado como menos que homicidio, y al soberano como más que homicidio: lo esencial es que, en los dos casos, el hecho de matar a un hombre no se incluye dentro del género del homicidio. Cuando, todavía en carta constitucional de Carlos Alberto de Saboya, leemos que «la persona del soberano es sagrada e inviolable», sentimos resonar en esta singular adjetivación un eco de la sacralidad de la vida del *homo sacer.*

Pero también la otra característica que define la vida del *homo sacer,* su insacrificabilidad en las formas previstas por el rito o por la ley, se da puntualmente en relación con la persona del soberano. Michael Walzer ha observado que, en la visión de los contemporáneos, la enormidad de la ruptura que marca la muerte de Luis XVI el 25 de enero de 1793, no consistió tanto en el hecho de que se diera muerte al monarca, como en la circunstancia de que fuera sometido a proceso y ajusticiado en cumplimiento de una condena a la pena capital (Walzer, pp. 184-85). En las constituciones modernas sobrevive todavía una huella secularizada de la insacrificabilidad de la vida del soberano, en el principio según el cual el jefe del Estado no puede ser sometido a un proceso judicial ordinario. En la Constitución norteamericana, por ejemplo, el *impeachment* implica un juicio especial del Senado presidido por el *Chief justice,* que sólo puede ser celebrado por *high crimes and misdemeanors* y cuya consecuencia es únicamente la deposición del cargo y no una pena judicial. Los jacobinos que en 1792 durante las discusiones en la Convención querían que se diera muerte al rey sin más, sin necesidad de proceso alguno, estaban llevando hasta el límite, aunque probablemente sin dar

se cuenta, la fidelidad al principio de la insacrificabilidad de la vida sagrada, a quien cualquiera puede dar muerte sin cometer homicidio, pero que no puede ser sometida a las formas establecidas de ejecución.

6. El bando y el lobo

6.1. «Todo el carácter del *sacer esse* muestra que no ha nacido sobre el suelo de un orden jurídico establecido, sino que se remonta hasta el periodo de la vida pre-social. Es un fragmento de la vida primitiva de los pueblos indoeuropeos... La antigüedad germánica y la escandinava nos ofrecen más allá de cualquier duda un hermano del *homo sacer* en el *banido* y el fuera de la ley (*Wargus*, *vargr*, el lobo, y, en sentido religioso, el lobo sagrado, *vargr* y *veum)*. Lo que la antigüedad romana considera como una imposibilidad –el matar al proscrito sin celebrar un juicio y al margen del derecho– fue una realidad incontestable en la antigüedad germánica» (Jhering, p. 282).

Jhering fue el primero en aproximar con esas palabras la fi-

gura del *homo sacer* al *wargus*, el hombre lobo, y el *Friedlos*,* el «sin paz» del antiguo derecho germánico. El autor situaba de esta forma la *sacratio* sobre el telón de fondo de la doctrina de la *Friedlosigkeit*, elaborada hacia la mitad del siglo XIX por el germanista Wilda, a cuyo parecer el antiguo derecho germánico se fundaba sobre el concepto de paz (*Fried*) y sobre la correspondiente exclusión de la comunidad del malhechor, que se convertía por eso en *Friedlos*, sin paz, y al que, como tal, cualquiera podía dar muerte sin cometer por ello homicidio. También el bando medieval presenta características análogas: se podía dar muerte al *banido*** (*bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere*: Cavalca, p. 42) o incluso se le llegaba a considerar como ya muerto (*exbannitus ad mortem de sua civitate debet haberi pro mortuo: ibíd.*, p. 50). Fuentes germánicas y anglosajonas subrayan esta condición límite del *banido* definiéndole como hombre-lobo (*wargus, wervolf*, lat. *garulphus*, de donde procede el francés *loup-garou*), licántropo (*lupo mannaro*). Así la Ley Sálica y la Ley Ripuaria emplean la fórmula *wargus sit, hoc est expulsus* en un sentido que recuerda el *sacer esto* que sancionaba la posibilidad de dar muerte al hombre sagrado, y las leyes de Eduardo el Confesor (II, 30-35) llaman al *banido wulfesheud* (literalmente: cabeza de lobo) y le asimilan a un licántropo (*lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesheud vocatur*). Lo que iba a quedar en el inconsciente colectivo como un monstruo híbrido, entre hombre y animal, dividido entre la selva y la ciudad –el licántropo– es, pues, en su origen, la figura del que ha sido *banido* de la comunidad. El que sea llamado hombre-lobo y no simplemente lobo (*caput lupinum* tiene la forma de una condición jurídica) es algo decisivo en este punto.

---

* Véase nota III a la traducción, pág. 251.

** Véase nota II a la traducción, pág. 245.

La vida del *banido* –como la del hombre sagrado– no es un simple fragmento de naturaleza animal sin ninguna relación con el derecho y la ciudad; sino que es un umbral de indiferencia y de paso entre el animal y el hombre, la *physis* y el *nómos,* la exclusión y la inclusión: *loup-garou*, licántropo precisamente, *ni hombre ni bestia feroz*, que habita paradójicamente en ambos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos.

6.2. Sólo a esta luz adquiere su sentido propio el mitologema hobbesiano del estado de naturaleza. Como ya hemos visto el estado de naturaleza no es una época real, cronológicamente anterior a la fundación de la Ciudad, sino un principio interno a ésta, que aparece en el momento en que la Ciudad es considerada *tanquam dissoluta* (algo similar, pues, al estado de excepción). Así, cuando Hobbes funda la soberanía por medio de la remisión al *homo homini lupus*, es preciso advertir que el lobo es en este caso un eco del *wargus* y del *caput lupinum* de las leyes de Eduardo el Confesor: no simplemente *fera bestia* y vida natural, sino más bien zona de indistinción entre lo humano y lo animal, licántropo, hombre que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre: es decir *banido, homo sacer.* El estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos, cuanto, más exactamente, una condición en que cada uno es para el otro nuda vida y *homo sacer*, en que cada uno es, pues, *wargus, gerit caput lupinum*. Esta lupificación del hombre y esta hominización del lobo son posibles en todo momento en el estado de excepción, en la *dissolutio civitatis.* Sólo este umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la nuda

vida o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía.

Contrariamente a todo lo que los modernos estamos habituados a representarnos como espacio de la política en términos de derechos del ciudadano, de libre voluntad y de contrato social, *sólo la nuda vida es auténticamente política* desde el punto de vista de la soberanía. Por esto, en Hobbes, el fundamento del poder soberano no debe buscarse en la libre cesión, por parte de los súbditos, de su derecho natural, sino más bien en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera, que se presenta ahora como derecho de castigar: «Éste es el fundamento –escribe Hobbes– de ese derecho de castigar que se ejerce en todo Estado, puesto que los súbditos no han conferido este derecho al soberano, sino que sólo, al abandonar los propios, le han dado el poder de usar el suyo de la manera que él crea oportuna para la preservación de todos; de forma, pues, que aquel derecho no le fue *dado*, sino *dejado,* a él sólo, y –excluyendo los límites fiados por la ley natural– en un modo tan completo, como en el puro estado de naturaleza y de guerra de cada uno contra el propio semejante» (Hobbes 2, p. 214).

A esta condición particular del *ius puniendi,* que se configura como una supervivencia del estado de naturaleza en el corazón mismo del Estado, corresponde en los súbditos la facultad no ya de desobedecer, sino de resistir a la violencia ejercitada sobre la propia persona, «porque no se supone que ningún hombre esté obligado por un pacto a no resistir a la violencia, y, en consecuencia, no puede suponerse que dé a otros un derecho a poner violentamente las manos sobre su persona» (*ibíd.*). La violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la nuda vida en el Estado. Y, como el referente primero e inmediato del poder soberano es, en este sentido, esa vida a la que pue-

de darse muerte pero que es insacrificable, vida que tiene su paradigma en el *homo sacer*, así, en la persona del soberano, el licántropo, el hombre lobo para el hombre, habita establemente en la ciudad.

ℵ En el *Bisclavert*, uno de los más bellos *lais* de María de Francia, se exponen con extraordinaria viveza la particular naturaleza del licántropo como umbral de tránsito entre naturaleza y política, mundo animal y mundo humano, y, al mismo tiempo, su estrecha vinculación con el soberano. El *lai* relata los hechos de un barón que tiene una relación de especial cercanía con su rey (*de sun senur esteit privez*, v. 19), pero que cada semana, después de haber escondido sus vestidos bajo una piedra, se transforma durante tres días en lobo (*bisclavert*) y vive en el bosque, de las presas y de la rapiña (*al plus espés de la gaudine/ s'i vif de preie e de ravine*). La mujer, que sospecha algo, consigue arrancarle la confesión de esta vida secreta y le convence para que le revele dónde esconde los vestidos, aunque sepa que, si los perdiese o fuera sorprendido en el acto de ponérselos, se convertiría para siempre en lobo (*kar si jes eusse perduz /e de ceo feusse aparceuz /bisclavert sereie a tuz jours*). Sirviéndose de un cómplice, que se convertirá en su amante, la mujer se lleva los vestidos del escondrijo y el barón se convierte para siempre en licántropo.

Esencial es en este caso la circunstancia, ya atestiguada en Plinio en la leyenda de Antus (*Nat. Hist.*, VIII), del carácter temporal de la metamorfosis, ligado a la posibilidad de despojarse o de recuperar a escondidas su apariencia humana. La transformación en licántropo corresponde perfectamente al estado de excepción, en el que mientras se mantiene su duración (necesariamente limitada) la ciudad se disuelve y los hombres entran en una zona de indistinción con las fieras. Se encuentra además en esta historia la necesidad de cumplimentar formalidades particulares que marcan el ingreso en la zona de indiferencia, o la salida de ella, entre lo animal y lo humano (que se corresponde con la clara proclamación del estado de excepción, formalmente distinto de la norma). También en el folclor contemporáneo se atestigua esta necesidad en los tres golpes que

el licántropo que está volviendo a ser hombre debe dar en la puerta de la casa antes de que se le abra («Cuando llaman a la puerta la primera vez, la mujer no debe abrir. Si abriera, vería al marido todavía enteramente lobo, y éste la devoraría y huiría para siempre al bosque. Cuando golpean por segunda vez, la mujer no debe abrir todavía: le vería con el cuerpo transformado ya en hombre, pero con cabeza de lobo. Sólo cuando se llama a la puerta por tercera vez se abrirá, porque entonces se han transformado del todo: ha desaparecido el lobo y reaparecido el hombre de antes»: Levi, pp. 104-5).

La particular proximidad entre hombre lobo y soberano también se vuelve a encontrar en la continuación de aquel relato. Un día (así lo cuenta el *lai*) el rey va de caza al bosque donde vive Bisclavert y la traílla de perros descubre inmediatamente al hombre lobo. Pero nada más ver al soberano, Bisclavert corre hacia él y se aferra a su estribo, lamiéndole las piernas y los pies como si implorase piedad. El rey, maravillado por la humanidad de la fiera («esta fiera tiene sentido e inteligencia /... Daré a la bestia mi paz / y por hoy ya no cazaré más»), se la lleva a la corte a vivir con él, y en ella se hacen inseparables. Sigue el inevitable encuentro con la antigua esposa y el castigo de la mujer. Es importante que al final, cuando Bisclavert vuelve a convertirse en hombre, el hecho tenga lugar en la cama del soberano.

La proximidad entre tirano y hombre lobo se encuentra también en la *República* platónica (565d), donde la transformación del protector en tirano se vincula al mito arcádico de Zeus Liceo: «Pero ¿dónde comienza la transformación del protector en tirano? ¿No es claro que se produce cuando empieza a hacer aquello que se cuenta en la fábula del templo de Zeus Liceo en Arcadia?... El que ha gustado de entrañas humanas, desmenuzadas junto con las de las otras víctimas, fatalmente queda convertido en lobo... Y así cuando el jefe del *demos*, contando con una multitud totalmente dócil, no sabe abstenerse de la sangre de los hombres de su tribu... ¿No será necesario que perezca necesariamente a manos de sus enemigos, o bien que se haga tirano y que de hombre se transforme en lobo?».

6.3. Ha llegado, pues, el momento de volver a leer desde el principio todo el mito de la fundación de la ciudad moderna, de Hobbes a Rousseau. El estado de naturaleza es, en verdad, un estado de excepción, en el que la ciudad aparece por un instante (que es, a la vez, intervalo cronológico y momento intemporal) *tanquam dissoluta*. Así pues, la fundación no es un acontecimiento que tenga lugar de una vez para todas *in illo tempore*, sino que opera continuamente en el estado civil en la forma de la decisión soberana. Ésta, por otra parte, se refiere *inmediatamente* a la vida (y no a la libre voluntad) de los ciudadanos, que aparece, pues, como el elemento político originario, el *Urphänomenon* de la política: pero esta vida no es simplemente la vida natural reproductiva, la *zōé* de los griegos, ni el *bíos*, una forma de vida cualificada; es más bien la nuda vida del *homo sacer* y del *wargus*, zona de indiferencia y de tránsito permanente entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura.

Por esto la tesis, enunciada en el plano lógico-formal al final de la primera parte, según la cual la relación político-jurídica originaria es el bando, no es sólo una tesis sobre la estructura formal de la soberanía, sino que tiene un carácter sustancial, porque aquello que el bando mantiene unidos son precisamente la nuda vida y el poder soberano. Es preciso despedirse sin reservas todas las representaciones del acto político originario que consideran a éste como un contrato o una convención que sella de manera precisa y definitiva el paso de la naturaleza al Estado. En lugar de ello, lo que hay aquí es una zona de indeterminación mucho más compleja entre *nómos* y *physis*, en que el vínculo estatal, al revestir la forma de bando, es ya siempre, por eso mismo, no estatalidad y seudonaturaleza, y la naturaleza se presenta siempre como *nómos* y estado de excepción. La errada comprensión del mitologema hobbesiano en términos de *contrato* y no de *bando* ha supuesto la con-

dena a la impotencia de la democracia cada vez que se trataba de afrontar el problema del poder soberano y, al mismo tiempo, la ha hecho constitutivamente incapaz de pensar verdaderamente una política no estatal en la modernidad.

La relación de abandono es tan ambigua que nada es más difícil que desligarse de ella. El bando es esencialmente el poder de entregar algo a sí mismo, es decir el poder de mantenerse en relación con un presupuesto que está fuera de toda relación. Lo que ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado y apresado a la vez. La añeja discusión en la historiografía jurídica entre los que conciben el exilio como una pena y los que lo consideran, por el contrario, como un derecho y un refugio (ya a finales de la república Cicerón piensa el exilio en contraposición a la pena: *exilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*, Pro Caec., 34) tiene su raíz en esa ambigüedad del bando soberano. Tanto en Grecia como en Roma, los testimonios más antiguos muestran que más original que la oposición entre derecho y pena es la condición, «no cualificada ni como ejercicio de un derecho ni como situación penal» (Crifò 2, p. 11), de quien va al exilio a consecuencia de la comisión de un homicidio o de la pérdida de la ciudadanía al convertirse en ciudadano de una *civitas foederata* que goza del *ius exilii*.

Esta zona de indiferencia, en que la vida del exiliado o del *aqua et igni interdictus* limita con la del *homo sacer*, a quien se puede matar pero que es insacrificable, sella la relación política originaria, más original que la oposición schmittiana entre amigo y enemigo, entre conciudadano y extranjero. El extrañamiento jurídico-religioso («*estrarietà*») de aquél sobre quien pesa el bando soberano es más íntimo y germinal que la condición de extrañamiento territorial («*estraneità*») del extranjero (si es lícito desarrollar de este modo la oposición que establece Festo entre

extrarius, es decir *qui extra focum sacramentum iusque sit*, y *extraneus*, es decir *ex altera terra, quasi exterraneus*).

De esa forma se hace comprensible la ambigüedad semántica ya señalada por la cual las locuciones italianas «in bando», «a bandono» significan originariamente tanto a la merced de («a la mercé di») como a voluntad propia, a discrección libremente («a propio talento, liberamente»), como en la expresión «correre a bandono»; y *banido* («bandito») tiene a la vez el valor de excluido, puesto en bando («escluso, messo al bando») y el de abierto a todos, libre («aperto a tutti, libero», como en mesa libre —«mensa bandita»— o a rienda suelta —«a redina bandita»—). El bando es propiamente la fuerza, a la vez atractiva y repulsiva, que liga los dos polos de la excepción soberana: la nuda vida y el poder, el *homo sacer* y el soberano. Y sólo por esta razón puede significar tanto la enseña de la soberanía (*Bandum, quod postea appellatus fuit Standardum, Guntfanonum, italice Confalone*, Muratori, p. 442) como la expulsión de la comunidad.*

Es esta estructura de bando la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que todavía vivimos. *Más íntimo que toda interioridad y más externo que toda exterioridad es, en la ciudad, el coto vedado por el bando («bandita») de la vida sagrada*. Es el *nómos* soberano que condiciona cualquier otra norma, la espacialización originaria que hace posible y que rige toda localización y toda territorialización. Y si, en la modernidad, la vida se sitúa cada vez más claramente en el centro de la política estatal (convertida, en los términos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como *homines sacri*, ello es posible sólo porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano.

---

* Véase nota II a la traducción, pág. 245.

UMBRAL

Si el elemento político originario es la vida sagrada, resulta comprensible que Bataille buscara la figura acabada de la soberanía en la vida aprehendida en la dimensión extrema de la muerte, del erotismo, de lo sagrado, del lujo y, al mismo tiempo, dejara impensado el nexo esencial que la amarra al poder soberano («*La souveraineté dont je parle* –escribe en el libro homónimo concebido como tercera sección de la *Part maudite*– a peu de choses à voir avec celles des États», Bataille I, p. 247). Lo que Bataille trata de pensar es, con toda evidencia, esa misma nuda vida (o vida sagrada) que, en la relación de bando, constituye el referente inmediato de la soberanía, y el haber reivindicado la experiencia radical de ella es precisamente lo que hace que, a pesar de todo, su intento sea ejemplar. Si-

guiendo en esto, sin darse cuenta de ello, el impulso que lleva a la modernidad a hacer de la vida en cuanto tal aquello que se ventila esencialmente en las luchas políticas, ha tratado de hacer valer la propia nuda vida como figura soberana; mas, en lugar de reconocer su carácter eminentemente político (o más bien, biopolítico), inscribe la experiencia de ella, por una parte en la esfera de lo sagrado, que entiende erróneamente según los esquemas dominantes en la antropología de su tiempo y tomados de su amigo Caillois, como originariamente ambivalente, puro e inmundo, repugnante y fascinador, y, por otra, en la interioridad del sujeto, a quien tal experiencia se le ofrece siempre en instantes privilegiados y milagrosos. En ambos casos, en el sacrificio ritual como en el exceso individual, la vida soberana se define para él por medio de la transgresión instantánea de la prohibición de matar.

De este modo, Bataille confunde desde el primer momento el cuerpo político del hombre sagrado, expuesto absolutamente a que se le mate pero que es también absolutamente insacrificable, que se inscribe en la lógica de la excepción, con el prestigio del cuerpo sacrificial, definido de manera diversa por la lógica de la transgresión. Si corresponde a Bataille el mérito de haber vuelto a sacar a la luz, aunque fuera de manera inconsciente, el nexo entre nuda vida y soberanía, la vida queda en él completamente apresada en el círculo ambiguo de lo sagrado. Por ese camino no era posible otra cosa que la repetición, real o en forma de farsa, del bando soberano, y se comprende bien que Benjamin llegara a estigmatizar (según el testimonio de Klossowski) las investigaciones del grupo de *Acéphale* con una fórmula perentoria: *Vous travaillez pour le fascisme.*

Y no es que Bataille no atisbe la insuficiencia del sacrificio ni el que éste sea, en última instancia, una «comedia» («dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et, même, en quelque sorte,

par sa propre volonté, de coeur avec l'arme du sacrifice. Mais c'est une comédie!»: Bataille 2, p. 336); pero de lo que no consigue dar cuenta (como muestra la fascinación que sobre él ejercían las imágenes del chino martirizado, que comenta ampliamente en *Les larmes d'Eros*) es de la nuda vida del *homo sacer*, que el aparejo conceptual del sacrificio y del erotismo no consigue apurar.

Hay que atribuir a Jean-Luc Nancy el mérito de haber puesto de manifiesto la ambigüedad del pensamiento de Bataille sobre el sacrificio y haber afirmado decididamente, frente a toda tentación sacrificial, el concepto de una «existencia insacrificable». Pero, en el caso de que nuestro análisis del *homo sacer* haya dado en el blanco, la definición que ofrece Bataille de la soberanía mediante la transgresión resulta inadecuada con respecto a la realidad de esa vida que está expuesta a la muerte en el bando soberano; como insufiente es asimismo el concepto de «insacrificable» para explicar la violencia que está en juego en la biopolítica moderna. El *homo sacer* es, en efecto, insacrificable, y, sin embargo, cualquiera puede matarle. La dimensión de la nuda vida que constituye el referente de la violencia soberana, es más originaria que la oposición sacrificable/insacrificable y remite a una idea de sacralidad que ya no puede definirse por completo mediante el par conceptual idoneidad para el sacrificio/inmolación en las formas prescritas por el ritual (que, en las sociedades que conocían el sacrificio, no tiene nada de oscuro). En la modernidad, el principio de la sacralidad de la vida se ha emancipado así por completo de la ideología sacrificial, y el significado del término sagrado en nuestra cultura prolonga la historia semántica del *homo sacer* y no la del sacrificio (y de aquí la insuficiencia de las desmitificaciones, por justas que sean, propuestas hoy desde muchos lados, de la ideología sacrificial). Lo que ahora tenemos ante nuestros ojos es, en rigor, una vida que está expuesta como tal

a una violencia sin precedentes, pero que se manifiesta en las formas más profanas y banales. Nuestro tiempo es aquél en el que un fin de semana festivo produce más víctimas en las autopistas europeas que una campaña bélica; mas hablar, en relación con esto, de una «sacralidad del "garde-rail"» es, obviamente, sólo una antífrasis (La Cecla, p. 115).

Desde este punto de vista, el haber pretendido restituir al exterminio de los judíos un aura sacrificial mediante el término «holocausto» es una irresponsable ceguera historiográfica. El judío bajo el nazismo es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de *homo sacer*, en el sentido de una vida a la que se puede dar muerte pero que es insacrificable. El matarlos no constituye, por eso, como veremos, la ejecución de una pena capital ni un sacrificio, sino tan sólo la actualización de una simple posibilidad de recibir la muerte que es inherente a la condición de judío como tal. La verdad difícil de aceptar para las propias víctimas, pero que, con todo, debemos tener el valor de no cubrir con velos sacrificiales, es que los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un delirante y gigantesco holocausto, sino, literalmente, tal como Hitler había anunciado, «como piojos», es decir como nuda vida. La dimensión en que el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica.

Si es verdad que la figura que nuestro tiempo nos propone es la de una vida insacrificable, pero que se ha convertido en eliminable en una medida inaudita, la nuda vida del *homo sacer* nos concierne de modo particular. La sacralidad es una línea de fuga que sigue presente en la política contemporánea, que, como tal, se desplaza hacia regiones cada vez más vastas y oscuras, hasta llegar a coincidir con la misma vida biológica de los ciudadanos. Si hoy ya no hay una figura determinable de antemano del hombre sagrado es, quizás, porque todos somos virtualmente *homines sacri*.

PARTE TERCERA

EL CAMPO DE CONCENTRACIÓN COMO ARADIGMA BIOPOLÍTICO DE LO MODERNO

1. La politización de la vida

1.1. En los últimos años de su vida, mientras trabajaba en la historia de la sexualidad y se ocupaba en desenmascarar, también dentro de este ámbito, los dispositivos del poder, Michel Foucault comenzó a orientar sus investigaciones con una insistencia cada vez mayor en lo que definía como *bio-política*, es decir la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder. Al final de la *Voluntad de Saber* recapitula, como hemos visto, en una formulación ejemplar el proceso mediante el cual, en los umbrales de la Edad Moderna, la vida pasa a ser lo que realmente ocupa el centro de la política: «Durante milenios, el hombre siguó siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y capaz, además de existencia política; el hombre moderno es un ani-

mal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente». No obstante, Foucault continuó investigando tenazmente hasta el final los «procesos de subjetivación» que, en el tránsito entre el mundo antiguo y el moderno, llevan al individuo a objetivar el propio yo y a constituirse como sujeto, vinculándose, al mismo tiempo, a un poder de control exterior, pero no transfirió su instrumental de trabajo, como habría sido legítimo esperar, a lo que puede aparecer como el lugar por excelencia de la biopolítica moderna: la política de los grandes Estados totalitarios del siglo veinte. La investigación, que se había iniciado con la reconstrucción del *grand enfermement* en los hospitales y en las prisiones, no concluye con un análisis de los campos de concentración.

Por otra parte, si los penetrantes estudios que Hannah Arendt dedicó en la segunda posguerra a la estructura de los estados totalitarios tienen una limitación, ésta es precisamente la falta de cualquier perspectiva biopolítica. Arendt establece con claridad el nexo entre dominio totalitario y esa particular condición de vida que es el campo de concentración («El totalitarismo –escribe en un *Proyecto de investigación sobre los campos de concentración* que, por desgracia, no tuvo continuidad– tiene como objetivo último la dominación total del hombre. Los campos de concentración son laboratorios para la experimentación del dominio total, porque, siendo la naturaleza humana lo que es, este objetivo sólo puede alcanzarse en las condiciones extremas de un infierno construido por el hombre»: Arendt 2, p. 240). Pero lo que se le escapa es que el proceso es, de alguna manera, inverso y que precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, en un campo de concentración), ha legitimado y hecho necesario el dominio total. Sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido constituir, en una medida desconocida, como política totalitaria.

Que los dos estudiosos que quizás han pensado con mayor agudeza el problema político de nuestro tiempo no hayan conseguido entrecruzar sus propias perspectivas es ciertamente un buen indicio de la dificultad de este problema. El concepto de «nuda vida» o «vida sagrada» es el foco a través del cual vamos a tratar de hacer converger sus puntos de vista. En tal concepto, política y vida han pasado a entrelazarse de manera tan íntima, que no se deja analizar con facilidad. A la nuda vida y a sus *avatares* en el mundo moderno (la vida biológica, la sexualidad, etc.) le es inherente una opacidad que es imposible clarificar si no se cobra conciencia de su carácter político; inversamente, la política moderna, una vez que entra en simbiosis con la nuda vida, pierde esa inteligibilidad que todavía nos parece característica del edificio jurídico-político de la política clásica.

1.2. Ha sido Karl Löwith el primero que ha definido como «politización de la vida» el carácter fundamental de la política de los estados totalitarios y, al mismo tiempo, el primero que ha observado, desde este punto de vista, la curiosa relación de contigüidad entre democracia y totalitarismo:

> Esta neutralización de las diferencias políticamente relevantes y la relativa pérdida de importancia de las decisiones se han desarrollado a partir de la emancipación del Tercer Estado, la formación de la democracia burguesa y su transformación en democracia industrial de masas hasta llegar al punto decisivo en que todo esto se ha trocado en su opuesto: en una politización total de todo (*totale Politisierung*), incluso de las esferas de la vida más neutrales en apariencia. Así empezó en la Rusia marxista un Estado del trabajo que es más intensivamente estatal que todo lo que se ha conocido nunca en los Estados de los soberanos absolutos; en la Italia fascista un Estado corporativo,

> que regula normativamente no sólo el trabajo nacional, sino el *después del trabajo* y toda la vida espiritual, y en la Alemania nacionalsocialista un Estado integralmente organizado, que politiza por medio de las leyes raciales incluso la vida que hasta entonces había sido privada (Löwith, p. 33).

La contigüidad entre democracia de masa y Estados totalitarios no tiene, sin embargo (como Löwith parece considerar aquí siguiendo las huellas de Schmitt) la forma de una transformación imprevista: antes de emerger impetuosamente a la luz de nuestro siglo, el río de la biopolítica, que arrastra consigo la vida del *homo sacer*, discurre de forma subterránea pero continua. Es como si, a partir de un cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre una doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse. «El "derecho" a la vida –ha escrito Foucault para explicar la importancia que ha asumido el sexo como tema de confrontación política–, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades, el "derecho", más allá de todas las opresiones o "alienaciones", a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos esos nuevos procedimientos de poder» (Foucault I, p. 175). El hecho es que una misma reivindicación de la nuda vida conduce, en las democracias burguesas, al primado de lo privado sobre lo público y de las libertades individuales sobre las obligaciones colectivas y, en los Estados totalitarios, se convierte, por el contrario, en el criterio político decisivo y en el lugar por excelencia de las decisiones soberanas. Y sólo porque la vida bio-

lógica con sus necesidades se había convertido en todas partes en el hecho *políticamente* decisivo, es posible comprender la rapidez, que de otra forma sería inexplicable, con que en nuestro siglo las democracias parlamentarias han podido transformarse en Estados totalitarios, y los Estados totalitarios convertirse, casi sin solución de continuidad, en democracias parlamentarias. En los dos casos, estas transposiciones se han producido en un contexto en el que la política se había transformado ya desde hacía tiempo en biopolítica y en el que lo que estaba en juego consistía ya exclusivamente en determinar qué forma de organización resultaría más eficaz para asegurar el cuidado, el control y el disfrute de la nuda vida. Las distinciones políticas tradicionales (como las de derecha e izquierda, liberalismo y totalitarismo, privado y público) pierden su claridad y su inteligibilidad y entran en una zona de indeterminación una vez que su referente fundamental ha pasado a ser la nuda vida. Incluso el repentino deslizamiento de las clases dirigentes ex comunistas hacia el racismo más extremo (como en Serbia, con el programa de «limpieza étnica») y el renacimiento en nuevas formas del fascismo en Europa tienen aquí su raíz.

Simultáneamente a la afirmación de la biopolítica, se asiste, en efecto, a un desplazamiento y a una progresiva ampliación, más allá de los límites del estado de excepción, de las decisiones sobre la nuda vida en que consistía la soberanía. Si, en todo Estado moderno, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica, esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas: es más bien una línea movediza tras de la cual quedan situadas zonas más y más amplias de la vida social, en las que el soberano entra en una simbiosis cada vez más íntima no sólo con el jurista, sino tam-

bién con el médico, con el científico, con el experto o con el sacerdote. En las páginas que siguen, intentaremos mostrar que algunos acontecimientos fundamentales de la historia política de la modernidad (como las declaraciones de derechos) y otros que, por el contrario, parecen representar una intrusión incomprensible de principios biológico-científicos en el orden político (como la eugenesia nacional-socialista con su eliminación de la «vida indigna de ser vivida» o el debate actual sobre la determinación normativa de los criterios de la muerte) sólo adquieren su verdadero significado cuando se restituyen al común contexto biopolítico (o tanatopolítico) al que pertenecen. En esta perspectiva, el campo de concentración, como puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico (fundado en cuanto tal exclusivamente en el estado de excepción), aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer las metamorfosis y los disfraces.

1.3. El primer registro de la nuda vida como nuevo sujeto político está ya implícito en el documento que, según un criterio muy extendido, se encuentra en la base de la democracia moderna: el *Writ* de *Habeas corpus* de 1679. Cualquiera que sea el origen de la fórmula, que se encuentra ya en el siglo XIII, para asegurar la presencia física de una persona ante un tribunal de justicia, es singular que en su centro no estén ni el antiguo sujeto de las relaciones y de las libertades feudales ni el futuro *citoyen*, sino el puro y simple *corpus*. Cuando en 1215 Juan sin Tierra concede a sus súbditos la «Gran Carta de las libertades», se dirige «a los arzobispos, obispos, abades, condes, barones, vizcondes, gobernadores, oficiales y alcaldes», «a las ciudades, a los burgos y a las villas» y, más en general, «a los hombres libres de nuestro reino», para que puedan gozar «de

sus antiguas libertades y libres costumbres» y de las nuevas libertades que ahora se reconocen específicamente. El Art. 29, que pretende garantizar la libertad física de los súbditos, reza así: «Ningún hombre libre (*homo liber*) sea arrestado, encarcelado, desposeído de sus bienes, ni puesto fuera de la ley (*utlagetur*) o molestado en forma alguna; nosotros no pondremos la mano sobre él ni permitiremos que nadie la ponga (*nec super eum ibimus, nec super eum mittimus*) si no es tras un juicio legal de su pares y según la ley del país». Análogamente, un antiguo *writ* que precede al *Habeas corpus* y estaba destinado a asegurar la presencia del imputado en un proceso, lleva la rúbrica *de homine replegiando* (o *repigliando*).

Considérese, en cambio, la fórmula del *writ*, que el Acta de 1679 generaliza y transforma en ley: *Praecipimus tibi quod Corpus X, in custodia vestra detentum, ut dicitur, una cum causa captionis et detentionis, quodcumque nomine idem X censeatur in eadem, habeas coram nobis, apud Westminster, ad subjiciendum*... Nada mejor que esta fórmula permite medir la diferencia entre la libertad antigua y la medieval, y la que está en la base de la democracia moderna: el nuevo sujeto de la política no es ya el hombre libre, con sus prerrogativas y estatutos, y ni siquiera simplemente *homo*, sino *corpus*; la democracia moderna nace propiamente como reivindicación y exposición de este «cuerpo»: *habeas corpus ad subjiciendum*, has de tener un cuerpo que mostrar.

Que, entre los diversos procedimientos jurisdiccionales destinados a la protección de las libertades individuales, fuera precisamente el *Habeas corpus* el que recibiese forma de ley y se convirtiera así en inseparable de la historia de la democracia occidental, se debe ciertamente a circunstancias accidentales; pero igualmente cierto es que, de este modo, la naciente democracia europea ponía en el centro de su lucha con el absolutismo no *bíos*, la vida cualificada del ciudadano, sino *zōē*, la

nuda vida en su anonimato, incluida como tal en el bando soberano (todavía en las formulaciones modernas del *writ: the body of being taken... by whatosover name he may be called there in*).

Lo que emerge a la luz desde las mazmorras para ser expuesto *apud Westminster* es, una vez más, el cuerpo del *homo sacer* y, una vez más, una nuda vida. Tal es la fuerza y, al mismo tiempo, la íntima contradicción de la democracia moderna: ésta no suprime la vida sagrada, sino que la fragmenta y disemina en cada cuerpo individual, haciendo de ella el objeto central del conflicto político. Y aquí está precisamente la raíz de su secreta vocación biopolítica: el que más tarde se presentará como portador de derechos y, con un curioso oxímoron, como el nuevo sujeto soberano (*subiectus superaneus*, es decir que está por debajo y, al mismo tiempo, por encima), sólo puede constituirse como tal repitiendo la excepción soberana y aislando en sí mismo *corpus*, la nuda vida. Si es cierto que la ley tiene necesidad, para su vigencia, de un cuerpo, si se puede hablar, en este sentido, del «deseo de la ley de tener un cuerpo», la democracia responde a tal deseo obligando a la ley a preocuparse de este cuerpo. Este carácter ambiguo (o polar) de la democracia es mucho más evidente en el *Habeas corpus*, por el hecho de que, si en su origen se dirigía a asegurar la presencia del imputado en el proceso y, en consecuencia, a impedir que quedara sustraído al juicio, en la nueva y definitiva fórmula, tal situación se transforma en obligación para el magistrado de exhibir el cuerpo del imputado y de exponer los motivos de su detención. Corpus *es un ser bifronte portador tanto de la sujeción al poder soberano como de las libertades individuales.*

Esta nueva «centralidad» del cuerpo en el ámbito de la terminología político-jurídica pasaba así a coincidir con el proceso más general que confiere a *corpus* una posición tan privile-

giada en la filosofía y en la ciencia de la época barroca, de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza. No obstante, en la reflexión política, incluso cuando *corpus* pasa a ser la metáfora central de la comunidad política como en el *Leviatán* o en el *Contrato social*, mantiene siempre un estrecho vínculo con la nuda vida. Aleccionador es, a este propósito, el uso del término en Hobbes. Si es cierto que el *De homine* distingue en el hombre un cuerpo natural y un cuerpo político (*homo enim non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est, ut ita loquar, corporis politici pars*: Hobbes 3, p. 1), en el *De Cive* lo que funda tanto la igualdad de los hombres como la necesidad de la *Commonwealth* es precisamente el que pueda darse muerte al cuerpo.

> Y si reparamos en los hombres maduros y vemos cuán frágil es la estructura del cuerpo humano (que al destruirse destruye también toda su fuerza, vigor y sabiduría); y lo fácil que es incluso para el más débil matar al más fuerte, no hay razón para que alguien, fiándose de sus fuerzas, se crea que la naturaleza le haya hecho superior a los demás. Iguales son los que pueden lo mismo unos contra otros. Ahora bien, los que pueden lo más, es decir, matar, tienen igual poder. Por lo tanto los hombres son por naturaleza iguales entre sí (Hobbes I, p. 17).

La gran metáfora del *Leviatán*, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos, ha de ser leída a esta luz. Son los cuerpos, absolutamente expuestos a recibir la muerte, de los súbditos los que forman el nuevo cuerpo político de Occidente.

2. LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y LA BIOPOLÍTICA

2.1. H. Arendt titula el quinto capítulo de su libro sobre el imperialismo, dedicado al problema de los refugiados, *La decadencia del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre.* Esta singular formulación, que liga los destinos de los derechos del hombre a los del Estado-nación, parece implicar la idea de una conexión íntima y necesaria entre ellos, que la autora deja, empero, sin aclarar. La paradoja que H. Arendt suscita en este punto es que la figura –el refugiado– que habría debido encarnar por excelencia al hombre de los derechos, sella, por el contrario, la crisis radical de este concepto. «La concepción de los derechos del hombre –escribe– basada sobre la supuesta existencia de un ser humano como tal, se vino abajo tan pronto como los que la propugnaban se vieron confontrados por

primera vez a hombres que habían perdido toda cualidad y relación específicas, excepto el puro hecho de ser humanos» (Arendt 2, p. 299). En el sistema del Estado-nación los pretendidos derechos sagrados e inalienables del hombre aparecen desprovistos de cualquier tutela y de cualquier realidad desde el momento mismo en que deja de ser posible configurarlos como derechos de los ciudadanos de un Estado. Lo anterior está implícito, si bien se mira, en la ambigüedad del propio título de la declaración de 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, donde no está claro si los dos términos sirven para denominar dos realidades autónomas o forman un sistema unitario, en que el primero está ya siempre contenido en el segundo y oculto por él; y, en este último caso, qué tipo de relaciones mantienen entre ellos. La *boutade* de Burke, que a los derechos inalienables del hombre declaraba preferir con mucho sus «derechos de inglés», (*Rights of an Englishman*) adquiere en esta perspectiva una insospechada profundidad.

H. Arendt no va más allá de unas pocas aunque esenciales alusiones en el análisis del nexo entre derechos del hombre y Estado nacional, y, quizás por eso, sus sugerencias no han tenido continuidad. Tras la Segunda Guerra Mundial el énfasis instrumental sobre los derechos del hombre y la multiplicación de las declaraciones y de los convenios en el ámbito de las organizaciones supranacionales han terminado por impedir una auténtica comprensión del significado histórico del fenómeno. Pero parece llegado ya el momento de dejar de estimar las declaraciones de derechos como proclamaciones gratuitas de valores eternos metajurídicos, tendentes (sin mucho éxito en verdad) a vincular al legislador al respeto de principios éticos eternos, para pasar a considerarlas según lo que constituye su función histórica real en la formación del Estado-nación moderno. Las declaraciones de derechos representan la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídi-

co-político del Estado-nación. Esa nuda vida natural que, en el Antiguo Régimen, era políticamente indiferente y pertenecía, en tanto que vida creatural, a Dios, y en el mundo clásico se distinguía claramente –al menos en apariencia– en su condición de *zōē* de la vida política (*bíos*), pasa ahora al primer plano de la estructura del Estado y se convierte incluso en el fundamento terreno de su legitimidad y de su soberanía.

Un simple examen del texto de la declaración de 1789 muestra, en efecto, que es propiamente la nuda vida natural, es decir el puro hecho del nacimiento, la que se presenta aquí como fuente y portadora del derecho. «Les hommes –reza el art. I– naissent et demeurent libres et égaux en droits» (más rigurosa que todas, desde este punto de vista, es la formulación del proyecto elaborado por La Fayette en julio de 1789: «Tout homme nait avec des droits inaliénables et imprescriptibles»). Por otra parte, no obstante, la vida natural que, al inaugurar la biopolítica de la modernidad es situada así en la base del orden normativo, se desvanece de inmediato en la figura del ciudadano, en el que los derechos son «conservados» (art. 2: «Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme»). Y justamente porque la declaración inscribe el elemento del nacimiento en el corazón mismo de la comunidad política, la declaración puede atribuir la soberanía a la «nación» (art. 3: «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation»). La nación, que etimológicamente deriva de *nascere*, cierra de esta forma el círculo abierto por el nacimiento del hombre.

2.2. Las declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se realiza el tránsito desde la soberanía real de origen divino a la soberanía nacional. Aseguran la *exceptio* de la vida en el nuevo orden estatal que sucede

al derrumbe del *Ancien Régime*. El que, merced a esas declaraciones, el «súbdito» se transforme en ciudadano, como no ha dejado de señalarse, significa que el nacimiento –es decir la nuda vida natural como tal– se convierte por primera vez (mediante una transformación cuyas consecuencias biopolíticas podemos empezar a calibrar sólo hoy) en el portador inmediato de la soberanía. El principio del nacimiento y el principio de la soberanía, que estaban separados en el Antiguo Régimen (en que el nacimiento sólo daba lugar al *sujet*, al súbdito), se unen ahora de forma irrevocable en el cuerpo del «sujeto soberano» para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación. No es posible comprender el desarrollo ni la vocación «nacional» y biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX, si se olvida que en su base no está el hombre como sujeto libre y consciente, sino, sobre todo, su nuda vida, el simple nacimiento que, en el paso del súbdito al ciudadano, es investida como tal con el principio de soberanía. La ficción implícita aquí es que el *nacimiento* se haga inmediatamente *nación*, de modo que entre los dos términos no pueda existir separación alguna. Los derechos son atribuidos al hombre (o surgen de él) sólo en la medida en que el hombre mismo es el fundamento, que se desvanece inmediatamente, (y que incluso no debe nunca salir a la luz) del ciudadano.

Sólo si se comprende esta función histórica esencial de las declaraciones de derechos, es posible llegar a entender también su desarrollo y sus metamorfosis en nuestro siglo. El nazismo y el fascismo, dos movimientos biopolíticos en sentido propio, es decir, que hacen de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana, surgen cuando, tras la gran convulsión de los fundamentos geopolíticos de Europa subsiguiente a la Primera Guerra Mundial, sale a la luz la diferencia hasta entonces oculta entre nacimiento y nación, y el Estado-nación entra en una crisis duradera. Estamos acostumbrados a

compendiar la esencia de la ideología nacionalsocialista en el sintagma «suelo y sangre» (*Blut und Boden*). Cuando Rosenberg pretende sintetizar en una fórmula la visión del mundo de su partido recurre precisamente a esa endíadis. «La visión del mundo nacionalsocialista –escribe– arranca de la convicción de que la sangre y el suelo constituyen lo esencial de la germanidad, y que, por tanto, es la referencia a estos dos datos lo que debe orientar una política cultural y estatal» (Rosenberg, p. 242). Pero se ha olvidado con demasiado frecuencia que esta fórmula políticamente tan determinada tiene, en rigor, un origen jurídico del todo inocuo: no es otra cosa, en efecto, que la expresión que condensa los dos criterios que ya desde el derecho romano sirven para definir la ciudadanía (es decir, la inscripción primaria de la vida en el orden estatal): *ius soli* (el nacimiento en un territorio determinado) y *ius sanguinis* (el nacimiento de padres ciudadanos). Estos dos criterios jurídicos tradicionales, que, en el Antiguo Régimen, no tenían un significado político esencial, porque se limitaban a expresar una simple relación de sujeción, adquieren una importancia nueva y decisiva a partir de la Revolución Francesa. La ciudadanía ya no define ahora simplemente una sujeción genérica a la autoridad real o a un sistema legal específico, ni se limita a encarnar sin más (como considera Charlier, cuando el 23 de septiembre de 1792 pide a la Convención que el título de ciudadano sustituya en todos los actos públicos al tradicional *monsieur* o *sieur*) el nuevo principio igualitario; designa ahora el nuevo estatuto de la vida como origen y fundamento de la soberanía e identifica, pues, literalmente, en las palabras de Lanjuinais a la Convención, a *les membres du souverain*. De aquí el carácter central (y la ambigüedad) de la noción de «ciudadanía» en el pensamiento político moderno, que hace decir a Rousseau que «ningún autor en Francia... ha comprendido el verdadero sentido del término "ciudadano"»; pero de aquí también, ya en el

transcurso de la Revolución, la multiplicación de las disposiciones normativas encaminadas a precisar qué *hombre* era *ciudadano* y qué hombre no lo era, y a articular y restringir gradualmente los círculos del *ius soli* y del *ius sanguinis*. Lo que hasta entonces no había constituido un problema político (las preguntas: «¿Qué es francés? ¿Qué es alemán?»), sino sólo un tema entre otros de los debatidos por las antropologías filosóficas, empieza ahora a presentarse como cuestión política esencial, sometida, como tal, a un constante trabajo de redefinición, hasta que, con el nacionalsocialismo, la respuesta a la pregunta «¿Qué y quiénes son alemanes?» (y, en consecuencia, también «¿quién y quiénes no lo son?») coinciden inmediatamente con la tarea política suprema. Fascismo y nazismo son, sobre todo, una redefinición de las relaciones entre el hombre y el ciudadano, y por muy paradójico que pueda parecer, sólo se hacen plenamente inteligibles cuando se sitúan a la luz del transfondo biopolítico inaugurado por la soberanía nacional y las declaraciones de derechos.

Únicamente este vínculo entre los derechos del hombre y la nueva determinación biopolítica de la soberanía permite entender correctamente el singular fenómeno, repetidamente señalado por los historiadores de la Revolución Francesa, en virtud del cual, coincidiendo inmediatamente con las declaraciones de los derechos inalienables e imprescriptibles conferidos por el nacimiento, los derechos del hombre en general pasaron a diferenciarse en activos y pasivos. Ya Sieyès en sus *Préliminaires de la constitution*, afirma con claridad que «les droits naturels et civils sont ceux *pour* le maintien desquels la société est formée; et les droits politiques, ceux *par* lesquels la société se forme. Il vaut mieux, pour la clarté du langage, appeler les premiers droits passifs et le deuxièmes droits actifs... Tous les habitants d'un pays doivent jouir des droits de citoyen passif... tous ne sont pas citoyens actifs. Les femmes, du moins

dans l'état actuel, les enfants, les étrangers, ceux encore qui ne contribueraient en rien à fournir l'établissement public, ne doivent point influencer activement sur la chose publique» (Sieyès 2, pp. 189-206). Y el párrafo de Lanjuinais, citado anteriormente, después de haber definido a los *membres du souverain*, prosigue con estas palabras: «Ainsi les enfants, les insensés, les mineurs, les femmes, les condamnés à peine afflictive ou infamante… ne seraient pas des citoyens» (Sewell, p. 105).

Más que ver simplemente en esas distinciones una mera restricción del principio democrático e igualitario, en flagrante contradicción con el espíritu y la letra de las declaraciones, es preciso saber captar su coherente significado biopolítico. Una de las características esenciales de la biopolítica moderna (que llegará en nuestro siglo a la exasperación) es su necesidad de volver a definir en cada momento el umbral que articula y separa lo que está dentro y lo que está fuera de la vida. Una vez que la impolítica vida natural, convertida en fundamento de la soberanía, traspasa los muros de la *oîkos* y penetra de forma cada vez más profunda en la ciudad, se transforma al mismo tiempo en una línea movediza que debe ser modificada incesantemente. En la *zōē*, politizada por las declaraciones de derechos, hay que definir de nuevo las articulaciones y los umbrales que permiten aislar una vida sagrada. Y cuando, como ya ha sucedido hoy, la vida natural está integralmente incluida en la *polis*, esos umbrales se desplazan, como veremos, más allá de las oscuras fronteras que separan la vida de la muerte, para poder reconocer en ellos a un nuevo muerto viviente, a un nuevo hombre sagrado.

2.3. Si los refugiados (cuyo número no ha dejado de crecer en ningún momento en nuestro siglo, hasta llegar a incluir hoy a una parte no desdeñable de la humanidad), representan, en

el orden del Estado-nación moderno, un elemento tan inquietante, es, sobre todo, porque, al romper la continuidad entre hombre y ciudadano, entre *nacimiento* y *nacionalidad*, ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. Al manifestar a plena luz la separación entre nacimiento y nación, el refugiado hace comparecer por un momento en la escena política la nuda vida que constituye el presupuesto secreto de ella. Y en este sentido, es verdaderamente, como señala H. Arendt, el «hombre de los derechos», su primera y única aparición real sin la máscara del ciudadano que continuamente le recubre. Pero, precisamente por esto, su figura es tan difícil de definir políticamente.

A partir de la Primera Guerra Mundial, en efecto, el nexo nacimiento-nación ya no está realmente en condiciones de cumplir su función legitimadora en el seno del Estado-nación, y los dos términos empiezan a mostrar su irremediable disociación. Junto a la irrupción en el escenario europeo de refugiados y apátridas (en un breve lapso de tiempo se desplazaron desde sus países de origen 1.500.000 rusos blancos, 700.000 armenios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de griegos y centenares de miles de alemanes, húngaros y rumanos), el fenómeno más significativo en esta perspectiva es la contemporánea introducción en el orden jurídico de muchos Estados europeos de normas que permiten la desnaturalización y la desnacionalización en masa de los propios ciudadanos. La primera fue en 1915 Francia, en relación con ciudadanos desnaturalizados de procedencia «enemiga»; en 1922 el ejemplo fue seguido por Bélgica, que revocó la naturalización de ciudadanos que hubieran cometido actos «antinacionales» durante la guerra; en 1926 el régimen fascista promulgó una ley análoga en relación con los ciudadanos que se hubieran mostrado «indignos de la ciudadanía italiana»; en 1933 el turno correspondió a Austria y así sucesivamente, hasta que las leyes de Núremberg sobre la «ciudadanía del Reich»

y sobre la «protección de la sangre y del honor alemanes», llevaron hasta el extremo este proceso y dividieron a los ciudadanos alemanes en ciudadanos de pleno derecho y ciudadanos de segunda categoría, introduciendo asimismo el principio de que la ciudadanía es algo de lo que hay que mostrarse digno y que puede, en consecuencia, ser siempre puesta en tela de juicio. Y una de las pocas reglas a que los nazis se atuvieron de forma constante en el curso de la «solución final», fue que los judíos sólo podían ser enviados a los campos de exterminio una vez que hubieran sido completamente privados de la nacionalidad (incluso de la nacionalidad residual que les correspondía después de las leyes de Núremberg).

Estos dos fenómenos, estrictamente correlacionados por lo demás, ponen de manifiesto que el nexo nacimiento-nación sobre el que la declaración del 89 había fundado la nueva soberanía nacional, había perdido ya su automatismo y su poder de autorregulación. Por una parte, los Estados-nación llevan a cabo una reinserción masiva de la vida natural, estableciendo en su seno la discriminación entre una vida auténtica, por así decirlo, y una nuda vida, despojada de todo valor político (el racismo y la eugenesia de los nazis sólo son comprensibles si se restituyen a este contexto); por otra, los derechos del hombre, que sólo tenían sentido como presupuesto de los derechos del ciudadano, se separan progresivamente de aquéllos y son utilizados fuera del contexto de la ciudadanía con la presunta finalidad de representar y proteger una nuda vida, expulsada en medida creciente a los márgenes del Estado-nación y recodificada, más tarde, en una nueva identidad nacional. El carácter contradictorio de estos procesos figura, sin duda, entre las causas que han dado lugar al fracaso de los esfuerzos de los variados comités y organismos mediante los cuales los Estados, la Sociedad de Naciones y después la ONU, han tratado de hacer frente al problema de los refugiados y de la salvaguarda de

los derechos del hombre, desde el Buró Nansen (1922) hasta el actual Alto Comisariado para los Refugiados (1951) cuya actividad no puede tener, de acuerdo con su propio estatuto, carácter político sino «únicamente humanitario y social». Lo esencial es, en todo caso, que cuando los refugiados ya no representan casos individuales, sino, como sucede ahora cada vez con mayor frecuencia, un fenómeno de masas, tanto esas organizaciones como los Estados individuales, a pesar de las solemnes invocaciones a los derechos «sagrados e inalienables» del hombre, se han mostrado absolutamente incapaces no sólo de resolver el problema, sino incluso de afrontarlo de manera adecuada.

2.4. La separación entre lo humanitario y lo político que estamos viviendo en la actualidad es la fase extrema de la escisión entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano. Las organizaciones humanitarias, que hoy flanquean de manera creciente a las organizaciones supranacionales, no pueden empero, comprender en última instancia la vida humana más que en la figura de la nuda vida o de la vida sagrada y por eso mismo mantienen, a pesar suyo, una secreta solidaridad con las fuerzas a las que tendrían que combatir. Es suficiente una mirada a las recientes campañas publicitarias destinadas a recoger fondos para los emigrados de Ruanda para darse cuenta de que la vida humana es considerada aquí exclusivamente (y hay sin duda buenas razones para ello) en su condición de vida sagrada, es decir, expuesta a la muerte a manos de cualquiera e insacrificable, y que sólo como tal se convierte en objeto de ayuda y protección. Los «ojos implorantes» del niño ruandés, cuya fotografía se quiere exhibir para obtener dinero, pero al que «ya es difícil encontrar todavía con vida», constituyen quizás el emblema más pregnante de la nuda vida en nuestro tiem-

po, esa nuda vida que las organizaciones humanitarias necesitan de manera exactamente simétrica a la del poder estatal. Lo humanitario separado de lo político no puede hacer otra cosa que reproducir el aislamiento de la vida sagrada sobre el que se funda la soberanía, y el campo de concentración, es decir el espacio puro de la excepción, es el paradigma biopolítico que no consigue superar.

Se impone desligar resueltamente el concepto de refugiado (y la figura de vida que representa) del de los derechos del hombre y tomar en serio la tesis de H. Arendt que vinculaba la suerte de los derechos a la del Estado-nación moderno, de tal forma que el ocaso y la crisis de éste suponen necesariamente que aquéllos queden anticuados. Hay que considerar al refugiado como lo que en verdad es, es decir, nada menos que un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales del Estado-nación, desde el nexo nacimiento-nación al nexo hombre-ciudadano, y permite así despejar el terreno para una renovación categorial que ya no admite dilación alguna, con vistas a una política en que la nuda vida deje de estar separada y exceptuada en el seno del orden estatal, aunque sea a través de la figura de los derechos del hombre.

ℵ El panfleto *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* que, en la *Philosophie dans le boudoir*, Sade hace leer al libertino Dolmancé, es el primero y, quizás el más radical manifiesto biopolítico de la modernidad. En el momento mismo en que la revolución hace del nacimiento –es decir, de la nuda vida– el fundamento de la soberanía y de los derechos, Sade pone en escena (en toda su obra y, en particular, en las *120 journées de Sodome*) el *theatrum politicum* como teatro de la nuda vida, en que, por medio de la sexualidad, la propia vida fisiológica de los cuerpos se presenta como elemento político puro. Pero en ninguna otra obra es tan explícita la reivindicación del significado político de su proyecto como en este *Pamphlet*, en que el lugar político por exce-

lencia pasa a ser las *maisons* donde cualquier ciudadano puede convocar públicamente a cualquier otro para obligarle a satisfacer los propios deseos. No sólo la filosofía (Lefort, pp. 100-1) sino también, y sobre todo, la política pasan aquí por el tamiz del *boudoir*; es más, en el proyecto de Dolmancé, el *boudoir* ha sustituido íntegramente a la *cité*, en una dimensión en que público y privado, nuda vida y existencia política se intercambian los papeles.

La importancia creciente del sadomasoquismo en la modernidad tiene su raíz en este intercambio, puesto que el sadomasoquismo es, precisamente, esa técnica de la sexualidad que consiste en hacer surgir en el *partner* la nuda vida. Sade, además, no sólo evoca conscientemente su analogía con el poder soberano («il n'est point d'homme –escribe– qui ne veuille être despote quand il bande») sino que también encontramos aquí la simetría entre *homo sacer* y soberano en la complicidad que liga al masoquista con el sádico, a la víctima con el verdugo.

La actualidad de Sade no consiste en haber anunciado por anticipado el primado impolítico de la sexualidad en nuestro impolítico tiempo; por el contrario, su auténtica modernidad reside en haber expuesto de modo incomparable el significado absolutamente político (es decir, «biopolítico») de la sexualidad y de la misma vida fisiológica. Al igual que en los campos de concentración de nuestro siglo, el carácter totalitario de la organización de la vida en el castillo de Silling, con sus minuciosos reglamentos que no dejan fuera ningún aspecto de la vida fisiológica (ni siquiera la función digestiva, obsesivamente codificada y hecha pública), tiene su raíz en el hecho de que por primera vez ha sido pensada una organización normal y colectiva (política, pues) de la vida humana, fundada únicamente sobre la nuda vida.

3. Vida que no merece vivir

3.1. En 1920 Félix Meiner, que era ya entonces uno de los más acreditados editores alemanes de ciencias filosóficas, publicó una *plaquette* gris azulada que llevaba el título: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida). Los autores eran Karl Binding, un estimado especialista de derecho penal (un encarte pegado en el último minuto a la segunda de cubierta informaba a los lectores que, habiendo muerto durante la impresión el *doct. iur. et phil.*, éste debía ser considerado «su último acto por el bien de la humanidad») y Alfred Hoche, un profesor de medicina que se había ocupado de cuestiones relativas a la ética de esta profesión.

El libro nos interesa aquí por dos razones. La primera es que

para explicar la impunibilidad del suicidio, Binding se inclina a concebirlo como expresión de la soberanía del hombre vivo sobre su propia existencia. Puesto que el suicidio –argumenta– no se deja comprender ni como un delito (por ejemplo, como una violación de un cierto tipo de obligación con respecto a uno mismo), y puesto que, por otra parte, no puede tampoco ser considerado como un acto jurídicamente indiferente, «no le queda al derecho otra posibilidad que considerar al hombre vivo como soberano de la propia existencia (*als Souverän über sein Dasein*)» (Binding, p. 14). La soberanía del viviente sobre sí mismo configura, como la decisión soberana sobre el estado de excepción, un umbral de indiscernibilidad entre exterioridad e interioridad, que el ordenamiento no puede, por tanto, ni excluir ni incluir, ni prohibir ni permitir («el ordenamiento jurídico –escribe Binding– soporta el acto a pesar de las notables consecuencias que tiene para él. No considera que tenga el poder de prohibirlo») (*ibíd.*).

De esta particular soberanía del hombre sobre la propia existencia, Binding infiere, sin embargo, –y ésta es la segunda y más urgente razón de nuestro interés– la necesidad de autorizar «la supresión de la vida indigna de ser vivida». El hecho de que con esta inquietante expresión Binding designe simplemente el problema de la licitud de la eutanasia no debe hacer que se minusvaloren la novedad y la importancia decisiva del concepto que aparece de este modo en la escena jurídica europea: la vida que no merece ser vivida (o vivir, según el posible significado literal de la expresión alemana *lebensunwerten Leben*), junto a su correlato implícito y más familiar: la vida digna de ser vivida (o vivir). La estructura biopolítica fundamental de la modernidad –la decisión sobre el valor (o sobre el disvalor) de la vida como tal– encuentra, pues, su primera articulación jurídica en un *Pamphlet* bienintencionado a favor de la eutanasia.

ℵ No sorprende que el ensayo de Binding despertara la curiosidad de Schmitt, que lo cita en su *Theorie des Partisanen* en el contexto de una crítica a la introducción del concepto de valor en el derecho. «Quien determina un valor –escribe– fija siempre *eo ipso* un no valor. El sentido de esta determinación de un no valor es la supresión del no valor» (Schmitt 5, p. 85). El autor emparenta las teorías de Binding sobre la vida que no merece vivir con la tesis de Rickert, según la cual «la negación es el criterio para establecer si algo pertenece al ámbito del valor» y «el verdadero acto de valoración es la negación». Schmitt no parece darse cuenta aquí de hasta qué punto la lógica del valor por él criticada se parece a la de su teoría de la soberanía, en que la verdadera vida de la regla es la excepción.

3.2. El concepto de «vida indigna de ser vivida» es esencial para Binding, porque le permite encontrar una respuesta a la interrogación jurídica que pretende formular: «La impunidad de la supresión de la vida ¿debe quedar limitada, como en el derecho actual (excepción hecha del estado de necesidad) al suicidio, o bien debe extenderse al matar a terceros?». La solución del problema depende, en realidad, según Binding, de la respuesta que se dé a la pregunta: «¿Existen vidas humanas que hayan perdido hasta tal punto la calidad de bien jurídico, que su continuidad, tanto para el portador de la vida como para la sociedad, pierde asimismo de forma duradera cualquier valor?».

> Quien formula seriamente esta pregunta (prosigue Binding) se da cuenta con amargura de qué forma tan irresponsable solemos tratar las vidas más ricas de valores (*wertvollsten Leben*) y colmadas de la mayor voluntad y fuerza vital, y con cuántos cuidados –a menudo inútiles del todo–, con cuánta paciencia y energía nos aplicamos, por el contrario, a mantener en existencia vidas que ya no son dignas de ser vividas, hasta que la misma naturaleza, muchas veces con cruel tardanza, las priva de la posibilidad de continuar. Imagínese un campo

de batalla cubierto de millares de cuerpos jóvenes sin vida, o una mina en donde una catástrofe ha producido la muerte de centenares de trabajadores laboriosos, y representémonos al mismo tiempo nuestras instituciones para deficientes mentales (*Idioteninstituten*) y los cuidados que prodigan a sus pacientes: no se podrá evitar la conmoción ante este siniestro contraste entre el sacrificio del bien humano más preciado, por una parte, y el enorme cuidado que, por otra, se prodiga a unas existencias que no sólo carecen en absoluto de valor alguno (*wertlosen*), sino que, incluso, han de ser valoradas negativamente (Binding, pp. 27-29).

El concepto de «vida sin valor» (o «indigna de ser vivida») se aplica ante todo a los individuos que, a consecuencia de enfermedades o heridas deben ser considerados «perdidos sin posibilidad de curación» y que, en plena consciencia de sus condiciones, desean absolutamente la «liberación» (Binding se sirve del término *Erlösung*, que pertenece al vocabulario religioso y significa, entre otras cosas, redención) y han manifestado de una u otra forma ese deseo. Más problemática es la condición del segundo grupo, constituido por los «idiotas incurables, tanto en el caso de que lo sean por nacimiento, como en el de los que hayan llegado a esa situación en la última fase de su vida, como, por ejemplo, los enfermos de parálisis progresiva». «Estos hombres –escribe Binding– no tienen ni la voluntad de vivir ni la de morir. Por una parte, no pueden dar su consentimiento, al menos de forma verificable, a que se les dé muerte; pero, por otra, ésta no choca con una voluntad de vivir que deba ser superada. Su vida carece absolutamente de objetivo, pero ellos no la sienten como intolerable.» Incluso en este caso, Binding no atisba razón alguna «ni jurídica, ni social, ni religiosa, para no autorizar que se dé muerte a estos hombres, que no son otra cosa que la espantosa imagen invertida (*Gegenbild*) de la auténtica humanidad» (*ibíd.*, pp. 31-32). En cuan-

to al problema de la competencia para decidir sobre quién puede autorizar la supresión, Binding propone que la *iniciativa* de la petición corresponda al propio enfermo, en el caso en que pueda hacerlo, o bien a un médico o a un pariente próximo, y que la decisión última sea competencia de una comisión estatal compuesta por un médico, un psiquiatra y un jurista.

3.3. No nos proponemos tomar aquí posición sobre el difícil problema ético de la eutanasia, que incluso hoy sigue dividiendo las opiniones y, en algunos países, ocupa un lugar considerable en el debate mediático, ni nos interesa tampoco la radicalidad con que Binding toma posición a favor de su admisibilidad generalizada. Más interesante es, en nuestra perspectiva, el hecho de que la soberanía del hombre sobre su vida tenga su correspondencia inmediata en la fijación de un umbral más allá del cual la vida deja de revestir valor jurídico y puede, por tanto, ser suprimida sin cometer homicidio. La nueva categoría jurídica de «vida sin valor» (o «indigna de ser vivida») se corresponde puntualmente, aunque en una dirección diversa, por lo menos en apariencia, con la nuda vida del *homo sacer* y puede ser ampliada mucho más allá de los límites imaginados por Binding.

Es como si toda valorización y toda «politización» de la vida (tal como está implícita, en el fondo, en la soberanía del individuo sobre su propia existencia) implicase necesariamente una nueva decisión sobre ese umbral más allá del cual la vida deja de ser políticamente relevante, y no es ya más que «vida sagrada» y, como tal, puede ser eliminada impunemente. Toda sociedad fija este límite, toda sociedad –hasta la más moderna– decide cuáles son sus «hombres sagrados». Es posible, incluso, que este límite, del que dependen la politización y la *exceptio* de la vida natural en el orden jurídico estatal, no haya

dejado de ampliarse en la historia de Occidente y se halle presente hoy necesariamente –en el nuevo horizonte biopolítico de los estados nacionales soberanos– en el interior de cada vida humana y de cada ciudadano. La nuda vida ya no está confinada en un lugar particular o en una categoría definida, sino que habita en el cuerpo biológico de todo ser vivo.

3.4. Durante el proceso de los médicos en Núremberg, un testigo, el doctor Fritz Mennecke refirió haber oído a los doctores Hevelmann, Bahnen y Brack, durante una reunión reservada en Berlín en febrero de 1940, comunicar que el Gobierno del Reich acababa de aprobar una disposición que autorizaba «la eliminación de la vida indigna de ser vivida» con particular referencia a los enfermos mentales incurables. La información no era del todo exacta, porque Hitler había preferido, por varias razones, no dar una forma legal explícita a su programa de eutanasia; pero es cierto que la reaparición de la fórmula acuñada por Binding para conferir ciudadanía jurídica a la «muerte graciosa» (*Gnadentod*, según un eufemismo corriente entre los funcionarios sanitarios del régimen) coincide con un cambio decisivo en la biopolítica del nacionalsocialismo.

No hay motivo para dudar de que las razones «humanitarias» que empujaron a Hitler y Himmler a elaborar inmediatamente después de la toma del poder un programa de eutanasia fueran de buena fe, como de buena fe actuaban ciertamente, desde su punto de vista, Binding y Hoche al proponer el concepto de «vida indigna de ser vivida». Por motivos varios, entre los cuales la oposición, que se dio por descontada desde el principio, de los ambientes eclesiásticos, el programa tuvo un escaso cumplimiento, y sólo a principios de 1940 Hitler consideró que no podía retrasarse indefinidamente. La puesta en práctica del *Euthanasie Programm für unheilbaren Kranken* se produ-

jo, pues, en unas condiciones –al igual que la economía de guerra y la multiplicación de los campos de concentración para judíos y otros indeseables– que podían favorecer errores y abusos. Sin embargo, la transformación inmediata (en el transcurso de los quince meses que duró, hasta que, en agosto de 1941, Hitler decidió ponerle fin por las crecientes protestas de obispos y familiares) de un programa teóricamente humanitario en una operación de exterminio masivo, no dependió exclusivamente en modo alguno de las circunstancias. El nombre de Grafeneck, la pequeña ciudad de Würtemberg en la que operaba uno de los centros principales, ha quedado tristemente ligado a esos sucesos; pero existían instituciones análogas en Hadamer (Hesse), Hartheim (cerca de Linz) y otras localidades del Reich. Las declaraciones de los acusados y de los testigos del proceso de Núremberg nos informan con suficiente precisión de la organización del programa en Grafeneck. El centro recibía cada día a cerca de 70 personas (en edades comprendidas entre los 6 y los 93 años) elegidas entre enfermos mentales incurables que se encontraban distribuidos en los diversos manicomios alemanes. Los doctores Schumann y Baumhardt, que eran los responsables de la aplicación del programa en Grafeneck, realizaban una visita sumaria a los enfermos y decidían si reunían o no los requisitos exigidos por tal programa. En la mayor parte de los casos, se mataba a los enfermos dentro de las 24 horas siguientes a su llegada a Grafeneck. Se les suministraba primero una dosis de 2 cm. de Morfina-Escopolamina y después se los introducía en una cámara de gas. En otras instituciones (por ejemplo en Hadamer), se quitaba la vida a los enfermos con una fuerte dosis de Luminal, Veronal y Morfina. Se calcula que de esta manera fueron eliminadas cerca de 60.000 personas.

3.5. Se ha intentado atribuir la tenacidad con que Hitler quiso llevar a cabo su *Euthanasie-Programm* en circunstancias tan poco favorables, a los principios eugenésicos que guiaban la biopolítica nacionalsocialista. Pero desde un punto de vista estrictamente eugenésico no había una necesidad particular de la eutanasia: no sólo las leyes sobre prevención de enfermedades hereditarias y sobre la protección de la salud hereditaria del pueblo alemán representaban ya una tutela suficiente, sino que los enfermos incurables incluidos en el programa, niños y viejos en gran parte, no estaban, en todo caso, en condiciones de reproducirse (desde un punto de vista eugenésico, lo importante no es obviamente la eliminación del fenotipo, sino sólo la del patrimonio genético). Por otra parte, no consta en modo alguno que el programa estuviera ligado a consideraciones de índole económica: por el contrario, constituyó una carga organizativa no desdeñable en un momento en que la maquinaria pública se hallaba totalmente empeñada en el esfuerzo de guerra. ¿Por qué entonces Hitler, a pesar de ser perfectamente consciente de la impopularidad del programa, quiso llevarlo a cabo a toda costa?

No queda otra explicación que la de que bajo la apariencia de un problema humanitario, lo que en el programa estaba en juego era el ejercicio, en el horizonte de la nueva vocación biopolítica del Estado nacionalsocialista, del poder de decisión soberano sobre la nuda vida. La «vida digna de ser vivida» no es –como resulta evidente– un concepto político referido a los legítimos deseos y expectativas del individuo: es, más bien, un concepto político en el que lo que se pone en cuestión es la metamorfosis extrema de la vida eliminable e insacrificable del *homo sacer*, en la que se funda el poder soberano. Si la eutanasia se presta a esta transformación, se debe a que su aplicación pone a un hombre ante la situación de tener que separar en otro hombre la *zōē* del *bíos* y de aislar, pues, en él algo si-

milar a la nuda vida, una vida a la que puede darse muerte impunemente. Pero, en la perspectiva de la biopolítica moderna, tal vida se sitúa en cierto modo en la encrucijada entre la decisión soberana sobre esa vida suprimible impunemente y la asunción del cuidado del cuerpo biológico de la nación, y señala el punto en que la biopolítica se tansforma necesariamente en tanatopolítica.

Aquí se ve bien cómo el intento de Binding de transformar la eutanasia en un concepto jurídico-político (la «vida indigna de ser vivida») tocaba una cuestión crucial. Si el soberano, en cuanto decide sobre el estado de excepción, ha dispuesto desde siempre del poder de decidir cuál es la vida a la que puede darse muerte sin cometer homicidio, en la época de la biopolítica este poder tiende a emanciparse del estado de excepción y a convertirse en poder de decidir sobre el momento en que la vida deja de ser políticamente relevante. Cuando la vida se convierte en el valor político supremo, no sólo se plantea, como sugiere Schmitt, el problema de su disvalor, sino que todo se desarrolla como si en esta decisión estuviera en juego la consistencia última del poder soberano. En la biopolítica moderna, soberano es aquel que decide sobre el valor o disvalor de la vida en tanto que tal. La vida que, por medio de las declaraciones de derechos, había sido investida como tal con el principio de soberanía, pasa a ser ahora ella misma el lugar de una decisión soberana. El *Führer* representa precisamente la vida misma en cuanto decide sobre la efectiva consistencia biopolítica de ésta. Por eso su palabra, según una teoría cara a los juristas nazis, sobre la cual tendremos ocasión de volver, es inmediatamente ley. Y por eso el problema de la eutanasia es específicamente moderno, un problema que el nazismo, como primer Estado radicalmente biopolítico, no podía dejar de plantear. Y ésta es también la razón de que algunos de los aparentes desvaríos y contradicciones del *Euthanasie-Programm* só-

lo sean explicables por el contexto sociopolítico en que aquél se inscribía.

Los médicos Karl Brand y Viktor Brack que, como responsables del programa, fueron condenados a muerte en Núremberg, declararon, después de la condena, que no se sentían culpables, porque el problema de la eutanasia volvería a plantearse de nuevo. La exactitud de la predicción podía darse por descontada; más interesante es, empero, preguntarse cómo fue posible que, cuando los obispos pusieron el programa en conocimiento de la opinión pública, no se registraran protestas por parte de las organizaciones médicas. Y, sin embargo, no sólo el programa de eutanasia contradecía el pasaje del juramento de Hipócrates que reza «no daré a ningún hombre un veneno mortal, aunque me lo pida», sino que, al no haberse promulgado ninguna disposición legal que asegurara la impunidad, los médicos que participaban en él podrían encontrarse en una situación jurídica delicada (esta última circunstancia dio lugar, consecuentemente, a protestas de juristas y abogados). El hecho es que el Reich nacionalsocialista señala el momento en que la integración de medicina y política, que es uno de los caracteres esenciales de la biopolítica moderna, comienza a asumir su forma acabada. Y esto implica que la decisión soberana sobre la nuda vida se desplaza, desde motivaciones y ámbitos estrictamente políticos, a un terreno más ambiguo, en que médico y soberano parecen intercambiar sus papeles.

4. «Política, es decir dar forma a la vida de un pueblo»

4.1. En 1942 el *Institut Allemand* de París decidió difundir una publicación destinada a informar a los amigos y aliados franceses sobre el carácter y los méritos de la política nacionalsocialista en materia de salud y de eugenesia. El libro, que recoge intervenciones de los más prestigiosos especialistas alemanes en este ámbito (como Eugen, Fischer y Ottmar von Verschuer) y de los más altos responsables de la política sanitaria del Reich (como Libero Conti y Hans Reiter) lleva el significativo título *Etat et Santé* (Estado y Salud) y es quizás, entre las publicaciones oficiales o semioficiales del régimen, aquélla en que la politización (o el valor político) de la vida biológica y la transformación de la totalidad del horizonte político que implica, son examinados del modo más explícito.

En los siglos que nos han precedido –escribe Reiter– los grandes conflictos entre los pueblos han sido causados en mayor o menor medida por la necesidad de garantizar las posesiones del Estado (entendemos aquí con la palabra «posesiones» no sólo el territorio del país, sino también los contenidos materiales). El temor a que los Estados vecinos se agrandaran territorialmente ha sido así a menudo la causa de estos conflictos, en los que no se tenía en cuenta a los individuos, considerados, por así decirlo, como parte de los medios necesarios para realizar los fines perseguidos.

Sólo a principios de nuestro siglo se ha llegado, en Alemania, basándose inicialmente en teorías de cuño netamente liberal, a tomar en consideración el valor de los hombres y a definirlo; definición que, por supuesto, no podía basarse entonces más que en las formas y los principios liberales que dominaban la economía... Así, mientras Helferich ha estimado en 310 mil millones de marcos la riqueza nacional alemana, Zahn ha hecho observar que, al lado de esta riqueza material existe una «riqueza viviente» valorable en 1.061 miles de millones de marcos (Verschuer 1, p. 31).

La gran novedad del nacionalsocialismo consiste, según Reiter, en el hecho de que es este patrimonio viviente el que pasa a ocupar ahora el primer plano en los intereses y en los cálculos del Reich y se convierte en la base de una nueva política, que comienza por establecer «el balance de los valores vivos de un pueblo» (*ibíd.*, p. 34) y se propone asumir el cuidado del «cuerpo biológico de la nación» (*ibíd.*, p. 51):

Nos estamos aproximando a una síntesis lógica de la biología y de la economía... La política tendrá que estar en condiciones de realizar de manera cada vez más precisa esta síntesis, que hoy apenas está en los inicios, pero que permite ya reconocer, como un hecho ineluctable, la interdependencia de estas dos fuerzas (*ibíd.*, p. 48).

A partir de ahí, se produce una transformación radical de significado y de las tareas de la medicina, que se integra cada vez más estrechamente en las funciones y en los órganos del Estado:

> Si el economista y el comerciante son responsables de la economía de los valores materiales, de la misma manera el médico es responsable de la economía y de los valores humanos... Es indispensable que el médico colabore en una economía humana racionalizada, que ve en el nivel de la salud del pueblo la condición del rendimiento económico... Las oscilaciones de la sustancia biológica y las del balance material son, en general, paralelas (*ibíd.*, p. 40).

Los principios de esta nueva biopolítica están dictados por la eugenesia, entendida como ciencia de la herencia genética de un pueblo. Foucault ha investigado la importancia creciente que asume, a partir del siglo XVIII, la ciencia de la policía, que, con De Lamare, Frank y von Justi, se propone como objetivo explícito el cuidado de la población en todos sus aspectos (Foucault 3, pp. 150-61). A partir de finales del siglo XIX, es la obra de Galton la que ofrece el marco teórico en el que la ciencia de la policía, convertida ahora en biopolítica, está llamada a desenvolverse. Es importante hacer notar que, contrariamente a un difundido prejuicio, el nazismo no se limitó simplemente a utilizar y a distorsionar para sus propios fines políticos los conceptos políticos que le eran necesarios; la relación entre la ideología nacionalsocialista y el desarrollo de las ciencias sociales y biológicas del momento, en particular el de la genética, es más íntimo y complejo y, a la vez, más inquietante. Una simple ojeada a las intervenciones de Verschuer (que, por sorprendente que pueda parecer, siguió enseñando genética y antropología en la Universidad de Francfort incluso después de la caída del III Reich) y de Fischer (director del Instituto de An-

tropología *Kaiser Wilhelm* de Berlín) muestra más allá de cualquier duda que es precisamente la investigación genética de la época, con el descubrimiento de la localización de los genes en los cromosomas (esos genes que, como escribe Fischer, «están ordenados en los cromosomas como las perlas de un collar») la que ofrece la estructura conceptual que sirve de referencia para la ideología nacionalsocialista. «La raza –escribe Fischer– no está determinada por el ensamblaje de una u otra característica que sea posible medir, con ayuda por ejemplo de la escala de colores... La raza es herencia genética y nada más que herencia» (Verschuer 1, p. 84). No asombra, pues, que los estudios de referencia, tanto para Fischer como para Verschuer, fueran los experimentos de Morgan y Haldane con la *Drosophila* y, más en general, los trabajos de la genética anglosajona que llevaron, en los mismos años, a la constitución de un mapa del cromosoma X en el hombre y a la primera identificación fiable de las predisposiciones patológicas hereditarias.

La novedad es, sin embargo, que tales conceptos no son tratados como criterios externos (aunque sean vinculantes) de una decisión política: son, más bien, inmediatamente políticos como tales. Así, el concepto de raza es definido, de acuerdo con las teorías genéticas de la época, como «un grupo de seres humanos que presentan una cierta combinación de genes homocigóticos que faltan en los otros grupos» (*ibíd.*, p. 88). Tanto Fischer como Verschuer saben bien, no obstante, que una raza pura, en el sentido de esta definición, es prácticamente imposible de identificar (en particular, ni los judíos ni los alemanes –Hitler es perfectamente consciente de ello tanto cuando escribe *Mein Kampf*, como en el momento en que decide la solución final– constituyen en sentido propio una raza). El término racismo (si se entiende por raza un concepto estrictamente biológico) no es pues la calificación más correcta para la biopolítica del III Reich: ésta se mueve más bien teniendo a la vista un

horizonte en que «el cuidado de la vida», heredado de la ciencia de la policía del siglo XVIII, se absolutiza y se funde con preocupaciones de orden propiamente eugenético. Al distinguir entre política (*Politik*) y policía (*Polizei*), von Justi asignaba a la primera una tarea puramente negativa (la lucha contra los enemigos exteriores e interiores del Estado) y a la segunda una tarea positiva (el cuidado y el crecimiento de la vida de los ciudadanos). La biopolítica nacionalsocialista (y, con ella, buena parte de la política moderna, incluso fuera del III Reich) no es comprensible a no ser que se advierta que implica la desaparición de la distinción entre esos dos términos: la *policía* se hace ahora *política* y el cuidado de la vida coincide con la lucha contra el enemigo. «La revolución nacionalsocialista –se lee en la introducción a *Etat et Santé*– quiere apelar a las fuerzas que tienden a la exclusión de los factores de degeneración biológica y al mantenimiento de la salud hereditaria del pueblo. Pretende, pues, fortalecer la salud del conjunto del pueblo y eliminar las influencias nocivas para el completo desarrollo biológico de la nación. Los problemas tratados en este libro no se refieren a un solo pueblo; las cuestiones que aquí se plantean son de una importancia vital para el conjunto de la civilización europea». Sólo en esta perspectiva adquiere todo su sentido el exterminio de los judíos, en el que policía y política, motivos eugenésicos y motivos ideológicos, cuidado de la salud y lucha contra el enemigo se hacen absolutamente indiscernibles.

4.2. Algunos años antes, Verschuer había publicado un opúsculo, en el que la ideología nacionalsocialista encuentra, quizás, su más rigurosa formulación biopolítica.

«El nuevo Estado no conoce otra tarea que el cumplimiento de las funciones necesarias para la conservación del pueblo.» Estas palabras

del Führer significan que todo acto político del Estado nacionalsocialista sirve a la vida del pueblo... Hoy sabemos que la vida de un pueblo sólo se garantiza si se conservan las cualidades raciales y la salud hereditaria del cuerpo popular (*Volkskörper*) (Verschuer 2, p. 5).

El nexo establecido por estas palabras entre política y vida no es (según una difundida y completamente inadecuada interpretación del racismo) una relación puramente instrumental, como si la raza fuese un simple dato natural que basta con salvaguardar. *La novedad de la biopolítica moderna es, en rigor, que el dato biológico es, como tal, inmediatamente político y viceversa.* «Política –escribe Verschuer–, es decir dar forma a la vida del pueblo (*Politik, das heisst die Gestaltung des Lebens des Völkes*)» (*ibíd.*, p. 8). La vida que, con las declaraciones de derechos había pasado a ser el fundamento de la soberanía, se convierte ahora en el sujeto-objeto de la política estatal (que se presenta, por tanto, cada vez más como «policía»); pero sólo un Estado íntimamente fundado en la vida misma de la nación podía reconocer como su propia vocación dominante la formación y el cuidado del «cuerpo popular».

De ahí la aparente contradicción en virtud de la cual un *dato natural* tiende a presentarse como *objetivo político.* «La herencia biológica –prosigue Verschuer– es, sin duda, un destino: mostremos, pues, que sabemos ser dueños de este destino, en cuanto consideramos esa herencia biológica como la tarea que nos ha sido asignada y que debemos cumplir.» Esta conversión en tarea política de la propia herencia natural expresa mejor que cualquier otra cosa la paradoja de la biopolítica, la necesidad en que ésta se encuentra de someter la vida misma a una incesante movilización. *El totalitarismo de nuestro siglo tiene su fundamento en esta identidad dinámica de vida y política, y, sin ella, sigue siendo incomprensible.* Si el nazismo se nos presenta todavía como un enigma y si su afinidad con el

estalinismo (sobre la que tanto ha insistido H. Arendt) permanece aún inexplicada, es porque hemos omitido situar el fenómeno totalitario globalmente considerado en el horizonte de la biopolítica. Cuando vida y política, divididas en su origen y articuladas entre sí a través de la tierra de nadie del estado de excepción, en el que habita la nuda vida, tienden a identificarse, toda vida se hace sagrada y toda política se convierte en excepción.

4.3. Sólo desde esta perspectiva se entiende por qué entre las primeras leyes dictadas por el régimen nacionalsocialista figuran precisamente las relativas a la eugenesia. El 14 de julio de 1933, pocas semanas después del ascenso al poder de Hitler, se promulgó la ley para la «prevención de la descendencia hereditariamente enferma», que establecía que «el que esté afectado por una enfermedad hereditaria puede ser esterilizado mediante una operación quirúrgica, cuando haya una alta probabilidad, según la experiencia de la ciencia médica, de que sus descendientes sufran grandes transtornos hereditarios del cuerpo o de la mente». El 18 de octubre de 1933 fue promulgada la ley para la «protección de la salud hereditaria del pueblo alemán», que extendía la legislación eugenésica al matrimonio, estableciendo que «ningún matrimonio puede celebrarse: 1) cuando uno de los prometidos sufra una enfermedad contagiosa que haga temer un daño grave para la salud de su pareja o de sus descendientes; 2) cuando uno de los prometidos esté incapacitado o se halle temporalmente sometido a tutela; 3) cuando uno de los prometidos, sin llegar a estar incapacitado, sufra una enfermedad mental que haga aparecer el matrimonio como indeseable para la comunidad nacional; 4) cuando uno de los prometidos sufra una de las enfermedades hereditarias previstas por la ley del 14 de julio de 1933».

El sentido de todas estas leyes no se entiende, ni tampoco la rapidez con que fueron promulgadas, si se las confina al ámbito eugenésico. Lo decisivo es que tuvieran para los nazis un carácter inmediatamente político. Como tales, esas medidas legislativas son inseparables de las leyes de Núremberg sobre la «ciudadanía del Reich» y sobre la protección de la sangre y del honor alemanes, mediante las cuales el régimen transformó a los judíos en ciudadanos de segunda clase, prohibiendo, entre otras cosas, el matrimonio entre ellos y los ciudadanos de pleno derecho y estableciendo, además, que también los ciudadanos de sangre aria debían mostrarse dignos del honor alemán (dejando pender implícitamente sobre cualquiera la posibilidad de la desnacionalización). Las leyes sobre la discriminación de los judíos han monopolizado de manera casi exclusiva la atención de los estudiosos de la política racial del Tercer Reich; pero su plena comprensión sólo es posible si se sitúan en el contexto general de la legislación y de la praxis biopolítica del nacionalsocialismo. Éstas no se agotan en las leyes de Núremberg ni en la deportación a los campos, ni siquiera en la «solución final»: tales acontecimientos decisivos de nuestro siglo tienen su fundamento en la asunción incondicionada de una tarea biopolítica, en que vida y política se identifican («Política, es decir el dar forma a la vida del pueblo»), y sólo si se restituyen a su contexto «humanitario» es posible apreciar plenamente su inhumanidad.

Uno de los proyectos propuestos por Hitler durante los últimos años de guerra muestra hasta dónde estaba dispuesto a llegar en relación con todos los ciudadanos el Reich nazi, cuando su programa biopolítico mostró su faz tanatopolítica:

Tras un examen radiológico nacional, el Führer recibirá una lista de todas las personas enfermas, particularmente de las afectadas por disfunciones renales y cardíacas. En virtud de una nueva ley sobre la sa-

lud del Reich, las familias de esas personas no podrán desarrollar una vida pública y su reproducción podrá ser prohibida. Lo que vaya a ser de ellas, será objeto de ulteriores decisiones del Führer (Arendt 3, p. 416).

ℵ Es justamente esta unidad inmediata de política y vida la que permite iluminar el escándalo de la filosofía del siglo XX: la relación entre Heidegger y el nazismo. Esta relación sólo asume su significado propio si se sitúa en la perspectiva de la biopolítica (algo que tanto sus detractores como sus apologistas han omitido realizar). Porque la gran novedad del pensamiento de Heidegger (que en Davos no les pasó desapercibida a los observadores más atentos, como Rosenzweig y Lévinas), era su resuelto enraizamiento en la facticidad. Como la publicación de sus cursos de los primeros años veinte ha puesto de manifiesto, la ontología se presenta en Heidegger desde el principio como una hermenéutica de la vida fáctica (*faktisbes Leben*). La estructura circular del *Dasein*, cuyo ser mismo se juega en sus modos de ser, no es más que una formalización de la experiencia esencial de la vida fáctica, en la que es imposible distinguir entre la vida y su situación efectiva, entre el ser y sus modos de ser, y en la que desaparecen todas las distinciones de la antropología tradicional (como espíritu y cuerpo, sensación y conciencia, yo y mundo, sujeto y propiedades). La categoría central de la facticidad no es, en rigor, para Heidegger (como todavía lo era para Husserl) la *Zufälligkeit*, la contingencia, en virtud de la cual algo es de un cierto modo y está en un cierto lugar, pero podría ser de otra forma y estar en otra parte, sino la *Verfallenheit*, el derrumbe, que caracteriza a un ser que es y que tiene que ser sus propios modos de ser. La facticidad no es sólo el ser contingentemente de un cierto modo y el estar en una cierta situación, sino la decidida asunción de ese modo y de esa situación, en la que lo que era dotación (*Hingabe*) debe ser transformado en tarea (*Aufgabe*). El *Dasein*, el ser-ahí que es su ahí, se coloca así en una zona de indiscernibilidad con respecto a todas las determinaciones tradicionales del hombre, cuyo definitivo ocaso sella.

Ha sido Lévinas en un texto de 1934 que posiblemente sigue constituyendo todavía hoy la contribución más preciosa para una comprensión del nacionalsocialismo (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme*) el que por primera vez ha puesto el acento sobre las analogías entre esta nueva determinación ontológica del hombre y algunas características de la filosofía implícita en el hitlerismo. Mientras el pensamiento judeocristiano y el liberal se caracterizan por la liberación ascética del espíritu, de los vínculos, de la situación sensible e histórico-social en que el hombre se encuentra en todo momento arrojado, llegando así a distinguir en el hombre y en su mundo un reino de la razón separado del reino del cuerpo, que le sigue siendo irreductiblemente extraño, la filosofía hitleriana (similar en esto al marxismo) se funda, por el contrario, en la asunción incondicionada y sin reservas de la situación histórica, física y material, considerada como cohesión indisoluble de espíritu y cuerpo, naturaleza y cultura. «El cuerpo no es sólo un accidente, desdichado o dichoso, que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia: su adherencia al Yo vale por sí misma. Es una adherencia a la cual no es posible escapar y que ninguna metáfora puede hacer confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión en la que nada puede alterar el sabor trágico de lo definitivo. Este sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo... no permite, pues, nunca a los que pretenden fundarse en él, encontrar en el fondo de esa unidad la dualidad que introduce un espíritu libre que se debate contra el cuerpo al que ha sido encadenado. Para ellos, por el contrario, toda la esencia del espíritu consiste en este encadenamiento al cuerpo. Separarlo de las formas concretas donde ya se encuentra implicado, es traicionar la originalidad del sentimiento mismo del que conviene partir. La importancia atribuida a este sentimiento del cuerpo, con la que el pensamiento occidental no ha querido nunca conformarse, está en la base de una nueva concepción del hombre. Lo biológico con todo lo que comporta de fatalidad deviene mucho más que un objeto de la vida espiritual, deviene su centro. Las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado a las que el cuerpo sirve de enigmático vehículo, pierden su naturaleza de problemas sometidos a la so-

lución de un Yo soberanamente libre. El Yo no aporta para resolver todo eso otra cosa que las propias incógnitas de esos problemas: está constituido por ellas. La esencia del hombre no está ya en la libertad, sino en una especie de encadenamiento… encadenado a su cuerpo, al hombre le es negado el poder de escapar de sí mismo. La verdad ya no es para él la contemplación de un espectáculo ajeno: consiste en un drama en el que el hombre es él mismo actor. El hombre dirá su sí o su no bajo el peso de toda su existencia que comporta unos datos de los que ya no es posible escapar» (Lévinas, pp. 205-7).*

En ninguna parte del texto que, sin embargo, está escrito en un momento en que la adhesión al nazismo de su maestro de Friburgo era todavía una cuestión candente, se menciona el nombre de Heidegger. Pero la nota añadida en 1991, en el momento de su nueva publicación en los *Cahiers de l'Herne* no deja dudas en cuanto a la tesis que, en cualquier caso, no le habría escapado a un lector atento, es decir, que el nazismo, como «mal elemental» tiene su condición de posibilidad en la misma filosofía occidental y, en particular, en la ontología heideggeriana: «Posibilidad que se inscribe en la ontología del Ser absorbido por la preocupación de ser; del ser "dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht"».

No se puede decir de forma más clara que el nazismo arraiga en la misma experiencia de la facticidad de que procede el pensamiento de Heidegger y que el filósofo, en el *Discurso del rectorado*, había compendiado en la fórmula «querer o no» el propio *Dasein*. Sólo esta proximidad originaria puede hacer comprensible que Heidegger escribiera en el curso de 1935 sobre *Introducción a la metafísica*, estas palabras reveladoras: «Lo que hoy se ofrece como filosofía del nacionalsocialismo… no tiene nada que ver con la verdad interna y la grandeza de este movimiento (es decir, el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hom-

* Este texto de Lévinas figura en francés en el original. En este caso, por su extensión e importancia, hemos hecho una excepción con el criterio general de no traducir las muy abundantes citas que figuran en esta obra en su lengua propia. (N. del T.)

bre moderno)». Lo que se hace, más bien, es pescar en las aguas turbias de los «valores» y de las «totalidades» (Heidegger 3, p. 152).

El error del nacionalsocialismo, que ha traicionado su «verdad interna», consistiría entonces, en la perspectiva de Heidegger, en haber transformado la experiencia de la vida fáctica en un «valor» biológico (y de ahí el desprecio con que Heidegger se refiere a menudo al biologismo de Rosenberg). Mientras la contribución más distintiva del genio filosófico de Heidegger consiste en haber elaborado las categorías conceptuales que impedían que la *facticidad* se presentara como un *hecho*, el nazismo termina por aprisionar la vida fáctica en una determinación racial objetiva, abandonando así su inspiración originaria.

Pero ¿cuál es, más allá de estas diferencias, en la perspectiva que aquí nos interesa, el significado político de la experiencia de la facticidad? En ambos casos, la vida no tiene necesidad de asumir «valores» exteriores a ella para hacerse política: política lo es inmediatamente en su misma facticidad. El hombre no es un viviente que tenga que abolirse o transcenderse para devenir humano, no es una dualidad de espíritu y cuerpo, naturaleza y política, vida y logos, sino que se sitúa resueltamente en una zona de indiferencia entre ellos. El hombre no es ya el animal «antropóforo», que tenga que transcenderse para dar lugar al ser humano: su ser fáctico contiene ya el movimiento que, si es aferrado, le constituye como *Dasein* y, en consecuencia, como ser político («*polis* significa el lugar, el *Da*, donde y como tal el *Dasein* es en tanto que histórico», *ibíd.*, p. 117). Esto significa, sin embargo, que la experiencia de la facticidad equivale a una radicalización sin precedentes del estado de excepción (con su indistinción de naturaleza y política, externo e interno, exclusión e inclusión), en una dimensión en que el estado de excepción tiende a convertirse en la regla. Es como si la nuda vida del *homo sacer* sobre cuya separación se fundaba el poder soberano, deviniera ahora, asumiéndose ella misma como tarea, explícita e inmediatamente política. Pero esto es también precisamente lo que caracteriza el giro biopolítico de la modernidad, es decir la condición en que nos encontramos todavía hoy. Y es en este punto donde el nazismo y el pensamiento de Heidegger divergen

de modo radical. El nazismo hace de la nuda vida del *homo sacer*, definida en términos biopolíticos y eugenésicos, el lugar de una incesante decisión sobre el valor y el disvalor, en que la política se transmuta permanentemente en tanatopolítica y el campo de concentración pasa a ser, en consecuencia, el espacio político *kat' exochên*. En Heidegger, por el contrario, el *homo sacer*, quien en cada uno de sus actos pone siempre en cuestión la propia vida, deviene el *Dasein*, «al cual le va su ser mismo en su ser», unidad inseparable del ser y de sus modos, de sujeto y cualidad, de vida y mundo. Si en la biopolítica moderna la vida es inmediatamente política, aquí esta unidad, que tiene ella misma la forma de una decisión irrevocable, se sustrae a toda decisión externa y se presenta como un enlace indisoluble en el que es imposible aislar algo como una nuda vida. En el estado de excepción convertido en regla, la vida del *homo sacer*, que era la otra cara del poder soberano, se transmuta en una existencia sobre la cual el poder soberano no parece tener ya dominio alguno.

5. VP

5.1. El 15 de mayo de 1941, el Dr. Roscher, que llevaba a cabo desde hacía tiempo investigaciones sobre el salvamento a grandes altitudes, escribió a Himmler para preguntarle si, dada la importancia que revestían sus experimentos para la vida de los aviadores alemanes y el peligro mortal que suponían para los VP (*cobayas humanos, Versuchepersonen*), y habida cuenta, por otra parte, de que los experimentos no podían ser realizados con utilidad en animales, sería posible disponer de «dos o tres delincuentes profesionales» para proseguir dichos experimentos. La guerra aérea había entrado entonces en la fase de vuelos a gran altura y si, en estas condiciones, la cabina presurizada sufría daños y el piloto debía arrojarse en paracaídas, el peligro de muerte era elevado. El resultado último del inter-

cambio de cartas entre Roscher y Himmler (que se ha conservado íntegramente) fue la instalación en Dachau de una cámara de compresión para continuar los experimentos en un lugar en que los VP podían encontrarse con particular facilidad. Poseemos el protocolo (acompañado de fotografías) del experimento llevado a cabo con una VP judía de 37 años, de buena salud, bajo una presión correspondiente a 12.000 metros de altitud. «Después de cuatro minutos –leemos– la VP empezó a sudar y su cabeza se tambaleaba. A los cinco minutos aparecieron calambres, y entre los seis y los diez minutos la respiración se aceleró y la VP perdió la conciencia; entre los diez y los treinta minutos la respiración se hizo más lenta hasta llegar a tres inspiraciones por minuto, cesando finalmente del todo. Al mismo tiempo su coloración se hizo fuertemente cianótica y apareció espuma en los labios.» Sigue el relato de la disección del cadáver para comprobar las eventuales lesiones orgánicas.

En el proceso de Núremberg, los experimentos dirigidos por médicos e investigadores alemanes en los campos de concentración fueron considerados universalmente como uno de los capítulos más infames en la historia del régimen nacionalsocialista. Además de los mencionados sobre el salvamento a grandes altitudes, se realizaron en Dachau experimentos (destinados también éstos a hacer posible el salvamento, en este caso de marineros y aviadores caídos al mar) sobre la posibilidad de sobrevivir en aguas heladas y sobre la potabilidad del agua de mar. En el primer caso, los VP fueron sumergidos en bañeras de agua fría hasta la pérdida de conciencia, mientras los investigadores analizaban cuidadosamente las variaciones de la temperatura corporal y las posibilidades de reanimación (particularmente grotesco, dentro de este apartado, fue que se experimentara también la reanimación denominada «por calor animal», para lo cual los VP fueron colocados en una yacija entre dos mujeres desnudas, también detenidas judías procedentes

de los campos, y está comprobado que, en un caso, el VP consiguió tener una relación sexual, lo que facilitó el proceso de recuperación). Los experimentos sobre la potabilidad del agua marina se llevaron a cabo entre VP seleccionadas entre los detenidos portadores del triángulo negro (es decir gitanos; y es justo recordar también, junto a la estrella amarilla, este símbolo del genocidio de un pueblo inerme). Fueron divididos en tres grupos: uno que simplemente tenía que abstenerse de beber, otro que sólo bebía agua de mar y un tercero que bebía agua marina acompañada de *Berkazusatz*, una sustancia química que, según los investigadores, debería reducir los efectos nocivos del agua de mar.

Otro importante sector de experimentación se centraba en la inoculación de bacterias de la fiebre petequial y del virus de la *Hepatitis endémica*, en un intento de producir vacunas contra esas dos enfermedades que, en los frentes en que las condiciones de vida eran más duras, amenazaban de forma especial la salud de los soldados del Reich. Particularmente frecuente y dolorosa para los pacientes fue la experimentación sobre la esterilización no quirúrgica, por medio de sustancias químicas o de radiaciones, destinada a servir a la política eugenésica del régimen; y, de forma más ocasional, se intentaron también experimentos sobre el transplante de riñones, las inflamaciones celulares, etc.

5.2. La lectura de los testimonios de los VP sobrevivientes, de los mismos acusados y, en algunos casos, de los protocolos conservados, es una experiencia tan atroz, que la tentación de considerar estos experimentos únicamente como actos sádico-criminales que nada tienen que ver con la investigación científica es muy fuerte. Por desgracia, esto no es posible. Para empezar, algunos (no todos desde luego) de los médicos

que habían realizado los experimentos eran investigadores bien conocidos en el seno de la comunidad científica: el profesor Clauberg, por ejemplo, responsable del programa de esterilización, era, entre otras cosas, el inventor del *test* (denominado precisamente de Clauberg) sobre la acción de la progesterona, que hasta hace pocos años era todavía de utilización corriente en ginecología; los profesores Schröder, Becker-Freyting y Bergblöck, que dirigían los experimentos sobre la potabilidad del agua de mar, gozaban de tan buena reputación científica que en 1948, después de la condena, un grupo de científicos de diversos países hicieron llegar a un congreso internacional de medicina una petición para que «no fueran confundidos con otros médicos criminales condenados en Núremberg», y durante el proceso el profesor Vollhardt, que enseñaba química médica en la universidad de Fráncfort y no era sospechoso de simpatizar con el régimen nazi, declaró ante el tribunal que «desde el punto de vista científico, la preparación de estos experimentos había sido espléndida», curioso adjetivo si se piensa que, en el curso del experimento, los VP habían llegado a un tal grado de postración que por dos veces trataron de sorber agua dulce de un trapo de limpiar el suelo.

Claramente más embarazosa es todavía la circunstancia (que se desprende de modo inequívoco de la literatura científica presentada por la defensa y confirmada por los peritos del tribunal) de que en nuestro siglo ya se habían llevado a cabo muchas veces y en gran escala experimentos con reclusos y condenados a muerte, en particular en los propios Estados Unidos (el país del que provenían la mayor parte de los jueces de Núremberg). Así, en los años veinte, ochocientos detenidos en las prisiones estadounidenses fueron infectados con el plasmodio de la malaria en un intento de encontrar un antídoto al paludismo. Y en la literatura científica sobre la pelagra, se han considerado como ejemplares los experimentos llevados a ca-

bo por Goldberger sobre doce presos también norteamericanos condenados a muerte, a los que se prometió, en el caso de sobrevivir, una condonación de la pena. Fuera de los Estados Unidos, las primeras investigaciones con cultivos del bacilo del beri-beri fueron dirigidas por Strong en Manila con condenados a muerte (los protocolos de los experimentos no mencionan si se trataba o no de voluntarios). La defensa citó, además, el caso del condenado a muerte Keanu (Hawai), a quien se había infectado de lepra bajo promesa de gracia y que había muerto como consecuencia del experimento.

Ante la evidencia de esta documentación, los jueces tuvieron que dedicar sesiones interminables a la determinación de los criterios que podían hacer admisibles los experimentos científicos con cobayas humanos. El criterio último, que obtuvo el acuerdo general, fue la necesidad de un explícito y voluntario consentimiento por parte del sujeto que debía ser sometido al experimento. La práctica habitual en los EE.UU. era en efecto (como se desprendía de un formulario empleado en el Estado de Illinois, que fue presentado a los jueces) que el condenado tenía que firmar una declaración en que, entre otras cosas, se afirmaba que:

> Asumo todos los riesgos de este experimento y declaro que libero de toda responsabilidad, incluso en relación con mis herederos y representantes, a la Universidad de Chicago y a todos los técnicos e investigadores que tomen parte en el experimento, y también al Gobierno de Illinois, al Director de la penitenciaría del Estado y a cualquier otro funcionario. Renuncio, en consecuencia, a cualquier reclamación por daños o enfermedad, incluso mortal, que puedan derivarse del experimento.

La evidente hipocresía de tal documento no puede dejar de suscitar perplejidad. Hablar de libre voluntad y de consenti-

miento en el caso de un condenado a muerte o de un detenido que cumple penas graves es como mínimo discutible. Y es indudable que, incluso si también se hubieran encontrado declaraciones en este sentido firmadas por los recluidos en los *lager*, los experimentos no habrían podido ser considerados como éticamente admisibles. Lo que el énfasis bienpensante sobre la libre voluntad del individuo se niega a ver aquí, es que el concepto de «consentimiento voluntario» aplicado, por ejemplo, a un internado en Dachau, al que se hubiera hecho vislumbrar una mejora, por mínima que ésta fuera, de sus condiciones de vida, era algo carente por completo de sentido y que, por tanto, desde este punto de vista, la inhumanidad de los experimentos era, en los dos casos, sustancialmente equivalente.

Tampoco era posible para valorar las diversas y específicas responsabilidades en los casos en cuestión, invocar la diversidad de los fines. Como testimonio de hasta qué punto era penoso admitir que los experimentos en los campos no carecían de precedentes en la práctica médico-científica, se puede citar una observación de A. Mitscherlich, el médico que, junto a F. Mielke, publicó y comentó en 1947 el primer informe del proceso de los médicos de Núremberg. Uno de los procesados, el profesor Rose, acusado por los experimentos sobre la vacuna contra la fiebre petequial (que habían causado la muerte de 97 VP sobre un total de 392), se defendió alegando experimentos análogos dirigidos por Strong en Manila y realizados con condenados a muerte, y comparaba a los soldados alemanes que morían de fiebre petequial con los enfermos de beri-beri a cuya curación se dirigían los experimentos de Strong. Mitscherlich, que se distingue por la sobriedad de sus comentarios, objeta en este punto: «Mientras Strong trataba de combatir la miseria y la muerte causadas por un flagelo de orden natural, los investigadores como el imputado Rose actuaban en la maraña de los métodos inhumanos de una dictadura, con el fin de man-

tenerlos y justificar su insensatez» (Mitscherlich, pp. 11-12). Como juicio histórico-político la observación es exacta; está claro, sin embargo, que la admisibilidad ético-jurídica de los experimentos no podía depender en modo alguno de la nacionalidad de las personas a las que se destinaba la vacuna ni de las circunstancias en que habían contraído la enfermedad.

La única posición éticamente correcta habría sido reconocer que los precedentes alegados por la defensa eran pertinentes, pero que no disminuían en nada la responsabilidad de los procesados. Esto habría significado, sin embargo, arrojar una sombra siniestra sobre las prácticas corrientes en la investigación médica moderna (desde entonces, se han descubierto casos todavía más clamorosos de experimentos masivos llevados a cabo con ciudadanos norteamericanos ignorantes de ello, por ejemplo, para el estudio de los efectos de las radiaciones nucleares). Si teóricamente cabe comprender que experimentos de esa índole no plantearan problemas éticos a los investigadores ni a los funcionarios en el seno de un régimen totalitario que operaba en un horizonte declaradamente biopolítico, ¿cómo fue posible que experimentos análogos en cierta medida, se pudieran llevar a cabo en un país democrático?

La única respuesta que cabe es que lo decisivo haya sido en ambos casos la particular condición de los VP (condenados a muerte o detenidos en un campo cuyo ingreso en el cual significaba la exclusión definitiva de la comunidad política). Precisamente porque al estar privados de casi todos los derechos y expectativas que suelen atribuirse a la existencia humana, aunque biológicamente todavía se mantuvieran vivos, se situaban en una zona límite entre la vida y la muerte, lo interior y lo exterior, en la que no eran más que nuda vida. Los condenados a muerte y los habitantes de los campos son, pues, asimilados inconscientemente de alguna manera a los *homines sacri*, a una vida a la que se puede dar muerte sin cometer ho-

micidio. El intervalo entre la condena a muerte y la ejecución delimita, como el recinto del *lager*, un umbral extratemporal y extraterritorial, en el que el cuerpo humano es desligado de su estatuto político normal y, en estado de excepción, es abandonado a las peripecias más extremas, y donde el experimento, como un rito de expiación, puede restituirle a la vida (gracia o condonación de la pena son –es oportuno recordarlo– manifestaciones del poder soberano de vida o muerte) o consignarle definitivamente a la muerte a la que ya pertenece. Lo que aquí nos interesa especialmente es, sin embargo, que en el horizonte biopolítico que es característico de la modernidad, el médico y el científico se mueven en esa tierra de nadie en la que, en otro tiempo, sólo el soberano podía penetrar.

6. Politizar la muerte

6.1. En 1959 dos neurofisiólogos franceses, P. Mollaret y M. Goulon, publicaron en la *Revue Neurologique* un breve estudio en el que añadían a la fenomenología del coma conocida hasta entonces una figura nueva y extrema, a la que denominaban *coma dépassé* (ultracoma se podría traducir). Junto al coma clásico, caracterizado por la pérdida de las funciones de la vida de relación (conciencia, movilidad, sensibilidad, reflejos) y la conservación de las de la vida vegetativa (respiración, circulación, termorregulación), la literatura médica de aquellos años distinguía, además, un coma vigil, en que la pérdida de las funciones de relación no era completa, y un coma *carus*, en que la conservación de las funciones de la vida vegetativa quedaba gravemente perturbada. «A estos tres grados tradicionales de co-

ma –escribían provocativamente Mollaret y Goulon– proponemos añadir un cuarto grado, el *coma depassé*..., es decir el coma en el cual a la abolición total de las funciones de la vida de relación corresponde una abolición asimismo total de las funciones de la vida vegetativa» (Mollaret y Goulon, p. 4).

La formulación queridamente paradójica (un estadio de la vida más allá de la cesación de todas las funciones vitales) sugiere que el ultracoma era el fruto integral (*la rançon*, lo definen los autores, un término que indica el rescate o el precio no deseado que hay que pagar por algo) de las nuevas tecnologías de reanimación (respiración artificial, circulación cardíaca mantenida por medio de la perfusión endovenosa de adrenalina, técnicas de control de la temperatura corporal, etc.). La supervivencia del ultracomatoso cesaba automáticamente, casi de inmediato, al interrumpir esos tratamientos de reanimación: a la completa ausencia de toda reacción a los estímulos que caracterizaba al coma profundo seguía entonces el colapso cardiovascular inmediato y el cese de cualquier movimiento respiratorio. Si, no obstante, se mantenían los tratamientos de reanimación, la supervivencia podía prolongarse mientras el miocardio, ahora independiente de cualquier aferencia nerviosa, siguiera siendo capaz de contraerse con el ritmo y la energía suficientes para asegurar el riego de las demás vísceras (en general, no más de algunos días). ¿Pero se trataba verdaderamente de una «supervivencia»? ¿Qué era esa zona de la vida que estaba más allá del coma? ¿Quién o qué es el ultracomatoso? «Frente a estos desgraciados –escriben los autores– que encarnan los estados que hemos definido con el término *coma depassé*, cuando el corazón sigue latiendo, día tras día, sin que se produzca el más pequeño despertar de las funciones de la vida, la desesperación acaba por vencer a la piedad y la tentación de apretar el interruptor liberador se hace lacerante» (*ibíd*., p 14).

6.2. Mollaret y Goulon se dieron cuenta de inmediato de que el interés del *coma depassé* iba mucho más allá del problema científico de la reanimación: lo que estaba en juego era nada más y nada menos que la definición de la muerte. Hasta entonces, en efecto, se había confiado al médico el diagnóstico de la muerte, quien la comprobaba por medio de criterios tradicionales que eran sustancialmente los mismos desde hacía siglos: el cese del latido cardiaco o la parada respiratoria. El ultracoma relegaba claramente a la caducidad estos dos antiquísimos criterios de la comprobación de la muerte y, abriendo una tierra de nadie entre el coma y el fallecimiento, obligaba a establecer nuevos criterios y a fijar nuevas definiciones. Como escribían los dos neurofisiólogos, el problema se ampliaba «hasta poner en tela de juicio las fronteras últimas de la vida y, más allá todavía, hasta la determinación de un derecho a fijar la hora de la muerte legal» (*ibíd.*, p 4).

La cuestión se hacía todavía más urgente y complicada por el hecho de que, por una de esas coincidencias históricas que no se sabe si son o no fortuitas, los progresos de las técnicas de reanimación, que habían permitido la aparición del *coma depassé*, habían surgido al mismo tiempo que el desarrollo y el afinamiento de las tecnologías de transplante. El estado del ultracomatoso era la condición ideal para la extracción de los órganos, pero eso implicaba que se definiera con certeza el momento de la muerte, a fin de que el cirujano que efectuaba el transplante no pudiera ser acusado de homicidio. En 1968 el informe de una comisión especial de la Universidad de Harvard (*The ad hoc Commitee of the Harvard Medical School*) fijó los nuevos criterios del fallecimiento e inauguró el concepto de «muerte cerebral» (*brain death*) que a partir de ese momento se ha impuesto progresivamente (aunque no sin vivas polémicas) en la comunidad científica internacional hasta penetrar en la legislación de muchos Estados americanos y europeos. Esa

zona oscura más allá del coma, que Mollaret y Goulon dejaban fluctuar sin un juicio preciso entre la vida y la muerte, proporciona ahora precisamente el nuevo criterio de la muerte («nuestro primer objetivo –señala el «Harvard Report»– es el de definir el coma irreversible como un nuevo criterio de muerte»: «Harvard Report», p. 85). Una vez que las pruebas médicas adecuadas hubieran certificado la muerte de todo el cerebro (no sólo del neocórtex, sino también del tronco cerebral –*brain stem*–) el paciente debía ser considerado muerto, incluso si, gracias a las técnicas de reanimación, seguía respirando.

6.3. No nos proponemos, claro está, entrar en el meollo del debate científico sobre la muerte cerebral, sobre si ésta constituye o no el criterio necesario y suficiente para la declaración de muerte o si se debe dejar la última palabra a los criterios tradicionales. No es posible, sin embargo, sustraerse a la impresión de que todo este debate se atolla en dificultades lógicas inextricables y que el concepto «muerte», lejos de haberse hecho más exacto, oscila entre uno y otro polo dentro de la mayor indeterminación, describiendo un círculo vicioso realmente ejemplar. Por una parte, en efecto, la muerte cerebral sustituye como único criterio riguroso a la muerte sistémica o somática, considerada ahora como insuficiente; por otra, empero, es todavía esta última a la que, de modo más o menos consciente, se apela para proporcionar el criterio decisivo. Sorprende, por tanto, que los partidarios de la muerte cerebral puedan escribir cándidamente: «...(la muerte cerebral) conduce inevitablemente en un plazo breve a la muerte» (Walton, 1951), o (como en el informe de la Oficina para la salud de Finlandia): «Estos pacientes (a los que se había diagnosticado la muerte cerebral y que, en consecuencia, estaban ya muertos) murieron en 24 horas» (Lamb, p. 56). David Lamb,

un abogado sin reservas de la muerte cerebral, que, sin embargo, no ha dejado de advertir las contradicciones señaladas, escribe, por su parte, después de haber citado una serie de estudios que muestran que la parada cardíaca se produce pocos días después del diagnóstico de muerte cerebral: «En muchos de estos estudios hay variaciones en los exámenes clínicos, pero, a pesar de ello, todos prueban la inevitabilidad de la muerte somática con posterioridad a la muerte cerebral» (*ibíd.*, p. 63). Con una patente inconsecuencia lógica, la parada cardíaca –que acababa de ser sustituida como criterio válido de muerte– reaparece para probar la exactitud del criterio que debería sustituirla.

Esta fluctuación de la muerte en la zona de sombra más allá del coma se refleja también en una oscilación análoga entre medicina y derecho, entre decisión médica y decisión legal. En 1974 el abogado defensor de Andrew D. Lyons, acusado ante un tribunal californiano de haber matado a un hombre de un tiro de pistola, objetó que la causa de la muerte no había sido el proyectil lanzado por su cliente, sino la extracción de su corazón, llevada a cabo en estado de muerte cerebral, por el cirujano Norman Shumway para efectuar un transplante. El doctor Shumway no fue inculpado pero no es posible leer sin incomodidad la declaración con que convenció al tribunal de su inocencia: «Afirmo que un hombre cuyo cerebro ha muerto, está muerto. Éste es el único criterio universalmente aplicable, porque el cerebro es el único órgano que no puede ser transplantado» (*ibíd.*, p. 75). En buena lógica, esto implicaría que, dado que la muerte cardiaca ha dejado de proporcionar un criterio válido con el descubrimiento de las tecnologías de reanimación y transplante, la muerte cerebral dejaría de ser tal, en consecuencia, el día en que se produjera, hipotéticamente, el primer transplante de cerebro. La muerte pasa a convertirse de esta forma en un epifenómeno de la tecnología del transplante.

Un ejemplo perfecto de esa fluctuación de la muerte es el caso de Karen Quinlan, la muchacha norteamericana que entró en coma profundo y que se mantuvo en vida durante años por medio de respiración y alimentación artificiales. A petición de los padres, un tribunal admitió finalmente que se interrumpiera la respiración artificial, puesto que se debía considerar muerta a la muchacha. En este punto, Karen, a pesar de seguir en coma, empezó a respirar naturalmente y «sobrevivió» en condiciones de alimentación artificial hasta 1985, el año de su «muerte» natural. Es evidente que el cuerpo de Karen Quinlan había entrado, en realidad, en una zona de indeterminación, en que las palabras vida y muerte habían perdido su significado y que, bajo este aspecto al menos, no es demasiado diferente del espacio de excepción en que habita la nuda vida.

6.4. Esto significa que hoy (como está implícito en la observación de Medawar para quien «las discusiones sobre el significado de las palabras "vida" y "muerte" son, en la biología, índice de una conversación de bajo nivel») vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, sólo adquieren un significado preciso por medio de una decisión. Las «fronteras angustiosas e incesantemente ampliadas» de que hablaban Mollaret y Goulon son fronteras móviles, porque son fronteras *biopolíticas*, y el hecho de que hoy esté en curso un vasto proceso *en el que* lo que está en juego es, precisamente, su definición, indica que el ejercicio del poder soberano pasa más que nunca a través de aquéllas y se ha situado nuevamente en la encrucijada de las ciencias médicas y biológicas.

En un brillante artículo, W. Gaylin ha evocado el espectro de cuerpos –que él denomina *neomorts*– que tendrían el estatuto legal de cadáveres, pero que podrían mantener, a la vista de

eventuales trasplantes, algunas características de la vida: «Estarían calientes, tendrían pulso y orinarían» (Gaylin, p. 30). En un campo opuesto, el cuerpo que yace en la cámara de reanimación ha sido definido, por un partidario de la muerte cerebral, como un *faux vivant*, sobre el que es lícito intervenir sin reservas (Dagognet, p. 189).

La sala de reanimación donde el *neomort*, el ultracomatoso y el *faux vivant* fluctúan entre la vida y la muerte delimita un espacio de excepción en que aparece en estado puro una nuda vida totalmente controlada por primera vez por el hombre y su tecnología. Y puesto que se trata, propiamente, no de un cuerpo natural, sino de una encarnación extrema del *homo sacer* (se ha podido definir al comatoso «como un ser intermedio entre el hombre y el animal»), lo que está en juego es, una vez más, la definición de una vida a la que se puede dar muerte sin cometer homicidio (y que, como la del *homo sacer*, es «insacrificable», en el sentido de que, como es obvio, no podría dársele muerte en ejecución de una pena capital).

No es de extrañar, pues, que entre los partidarios más decididos de la muerte cerebral y de la biopolítica moderna, se encuentren quienes invocan la intervención del Estado, a fin de que, decidiendo el momento de la muerte, se permita proceder sin obstáculos sobre el «falso vivo» en la sala de reanimación. «Para esto es necesario definir el momento del fin y no aferrarse ya, como se hacía de forma pasiva con anterioridad, a la rigidez cadavérica y todavía menos a los signos de putrefacción, sino atenerse exclusivamente a la muerte cerebral... Lo anterior lleva consigo la posibilidad de intervenir sobre el falso vivo. Sólo el Estado puede y debe hacerlo... Los organismos pertenecen al poder público: se nacionaliza el cuerpo (*les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps*)» (*ibíd.*). Ni Reiter ni Verschuer habían ido nunca tan lejos en el camino de la politización de

la nuda vida; pero (signo evidente de que la biopolítica ha traspasado un nuevo umbral) en las democracias modernas es posible decir públicamente lo que los biopolíticos nazis no se atrevían a decir.

7. EL CAMPO DE CONCENTRACIÓN COMO NOMOS DE LO MODERNO

7.1. Lo que tuvo lugar en los campos de concentración supera de tal forma el concepto jurídico de crimen que con frecuencia se ha omitido sin más la consideración de la estructura jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron. El campo es así tan sólo el lugar en que se realizó la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra: esto es, en último término, lo que cuenta tanto para las víctimas como para la posteridad. Aquí vamos a seguir de manera deliberada una orientación inversa. En lugar de deducir la definición del campo de los acontecimientos que allí tuvieron lugar, nos vamos a preguntar más bien: ¿Qué es un campo de concentración? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, esa estructura que permitió que pudieran llegar a suceder acon-

tecimientos de tal índole? Todo esto nos conducirá a considerar el campo de concentración no como un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado (aunque todavía encontremos, eventualmente, situaciones comparables), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nómos* del espacio político en que vivimos todavía.

Los historiadores discuten si la primera aparición de aquéllos se produce en los *campos de concentraciones* [sic] creados por los españoles en Cuba en 1896 para reprimir la insurrección de la población de la colonia, o en los *concentration camps* en que los ingleses amontonaron a los boers a principios de siglo; lo que importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a toda una población civil de un estado de excepción unido a una guerra colonial. Es decir, tales campos no nacen del derecho ordinario (y todavía menos, en contra de lo que pudiera creerse, de una transformación y un desarrollo del derecho penitenciario), sino del estado de excepción y de la ley marcial. Esto es todavía más evidente en referencia a los *lager* nazis sobre cuyo origen y régimen jurídico disponemos de buena documentación. Es notorio que la base jurídica para el internamiento en ellos no era el derecho común, sino la *Schutzhaft* (literalmente: custodia protectora), una institución jurídica de raigambre prusiana, que los juristas nazis clasifican en ocasiones como una medida de policía preventiva, en cuanto permitía «poner bajo custodia» a determinados individuos, con independencia de cualquier contenido penalmente relevante, con el único fin de evitar un peligro para la seguridad del Estado. Pero el origen de la *Schutzhaft* está en la ley prusiana del 4 de junio de 1851 sobre el estado de sitio, que en 1871 se extendió a toda Alemania (con excepción de Baviera) y, todavía antes, en la ley prusiana sobre la «protección de la libertad personal» (*Schuzt der persönlichen Freiheit*) del 12 de febrero de 1850, leyes ambas que se aplicaron de

forma masiva durante la Primera Guerra Mundial y tras los desórdenes que se produjeron en Alemania con posterioridad a la firma del tratado de paz. Conviene no olvidar que los primeros campos de concentración en Alemania no fueron obra del régimen nazi, sino de los gobiernos socialdemócratas, que no sólo en 1923, tras la proclamación del estado de excepción, internaron basándose en la *Schutzhaft* a millares de militantes comunistas, sino que crearon también en Cottbus-Sielow un *Konzentrations Lager für Ausländer* que albergaba, sobre todo, a prófugos judíos orientales y que puede, en consecuencia, ser considerado como el primer campo de internamiento de judíos de nuestro siglo (aunque, obviamente, no se trataba de un campo de exterminio).

El fundamento jurídico de la *Schutzhaft* era la proclamación del estado de sitio o del estado de excepción, con la correspondiente suspensión de los artículos de la Constitución alemana que garantizaban las libertades personales. El art. 48 de la Constitución de Weimar rezaba, en efecto: «El Presidente del Reich podrá, cuando la seguridad y el orden públicos se hallen gravemente perturbados o amenazados, adoptar las medidas necesarias para el restablecimiento de la seguridad pública, con el auxilio de las fuerzas armadas si fuera necesario. A este efecto puede suspender temporalmente (*ausser Kraft setzen*) los derechos fundamentales contenidos en los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153». Desde 1919 a 1924, los gobiernos de Weimar proclamaron en diversas ocasiones el estado de excepción, que, en algún caso, se prolongó hasta cinco meses (por ejemplo, desde septiembre de 1923 hasta febrero de 1924). Cuando los nazis tomaron el poder y, el 28 de febrero de 1933, promulgaron el *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, que suspendía por tiempo indefinido los artículos de la Constitución referidos a las libertades personales, la libertad de expresión y reunión, la inviolabilidad del domicilio y el secreto de la co-

rrespondencia y de las comunicaciones telefónicas, no estaban haciendo, en este sentido, otra cosa que seguir una praxis consolidada por los gobiernos precedentes.

Había, no obstante, una importante novedad. El texto del decreto que, desde el punto de vista jurídico, se fundaba implícitamente en el art. 48 de la Constitución todavía vigente y equivalía, sin duda, a una proclamación del estado de excepción («los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153 de la constitución del Reich alemán –establecía el párrafo primero– quedan suspendidos hasta nueva orden») no contenía, sin embargo, en ningún punto la expresión *Ausnhamezustand* (estado de excepción). De hecho, el decreto permaneció en vigor hasta el final del Tercer Reich, que, en este sentido, ha podido ser eficazmente definido como una «noche de San Bartolomé que duró 12 años» (Drobisch-Wieland, p. 26). *El estado de excepción deja así de referirse a una situación exterior y provisional de peligro real y tiende a confundirse con la propia norma.* Los juristas nacionalsocialistas eran tan conscientes de la peculiaridad de tal situación que, con una expresión paradójica, la definieron como un estado de excepción querido (*einen gewollten Ausnahmezustand*). «A través de la suspensión de los derechos fundamentales –escribe Werner Spohr, un jurista próximo al régimen– el decreto da lugar a un estado de excepción querido con la vista puesta en la realización del Estado nacionalsocialista» (*ibíd.*, p. 28).

7.2. Este vínculo constitutivo entre estado de excepción y campo de concentración no debe sobrevalorarse si se pretende llegar a una comprensión correcta de la naturaleza del campo. La «protección» de la libertad que está en juego en la *Schutzhaft* es, irónicamente, protección contra la suspensión de la ley que caracteriza la situación de peligro grave. La novedad es que, ahora, esta institución se desliga del estado de excepción en que se

fundaba y se deja vigente en la situación normal. *El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla.* Así, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento sobre la base de una situación real de peligro, adquiere ahora un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, de forma constante fuera del orden jurídico normal. Cuando, en marzo de 1933, coincidiendo con la celebración de la elección de Hitler a canciller del Reich, Himmler decidió crear en Dachau un «campo de concentración para prisioneros políticos», éste fue confiado inmediatamente a las SS y, en aplicación de la *Schutzhaft*, puesto al margen de las reglas del derecho penal y del derecho penitenciario, con las que ni entonces ni después tuvo nunca nada que ver. A pesar de la multiplicación de circulares, instrucciones y telegramas a menudo contradictorios, mediante los cuales, después del decreto del 28 de febrero, tanto las autoridades centrales del Reich como las de los *Länder* trataron de mantener la aplicación de la *Schutzhaft* en la mayor indeterminación posible, se recalcó de forma permanente su absoluta independencia de cualquier control judicial y de toda referencia al ordenamiento jurídico normal. Según las nuevas concepciones de los juristas nacionalsocialistas (en primera línea entre ellos Carl Schmitt) que indicaban como fuente primaria e inmediata del derecho el mandato del *Führer*, la *Schutzhaft* no tenía por lo demás necesidad alguna de un fundamento jurídico en las instituciones y en las leyes vigentes, sino que era «un efecto inmediato de la revolución nacionalsocialista» (*ibíd.*, p. 27). Por esto, es decir en cuanto los campos se desarrollaban en un espacio de excepción tan particular, el jefe de la *Gestapo* Diels pudo afirmar: «No existe ninguna orden ni ninguna instrucción en el origen de los campos: éstos no han sido instituidos, sino que un buen día estaban ahí (*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*)» (*ibíd.*, p. 30).

Dachau, como los otros campos de concentración que se le añadieron de inmediato (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) permanecieron prácticamente siempre en funcionamiento: lo que variaba era la densidad de su población (que, en ciertos períodos, en particular entre 1935 y 1937, antes de que empezara la deportación de los judíos, se redujo a 7.500 personas), pero el campo como tal se había convertido en Alemania en una realidad permanente.

7.3. Es menester reflexionar sobre el estatuto paradójico del campo de concentración en cuanto espacio de excepción: es una porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. Lo que en él se excluye, es, según el significado etimológico del término excepción, *sacado fuera*, incluido por medio de su propia exclusión. Pero lo que de esta forma queda incorporado sobre todo en el ordenamiento es el estado de excepción mismo. En efecto, en cuanto el estado de excepción es «querido», inaugura un nuevo paradigma jurídico-político, en el que la norma se hace indiscernible de la excepción. El campo es, así pues, la estructura en que el estado de excepción, sobre la decisión de implantar el cual se funda el poder soberano, se realiza *normalmente*. El soberano no se limita ya a decidir sobre la excepción, según el espíritu de la Constitución de Weimar, sobre la base del reconocimiento de una situación de hecho determinada (el peligro para la seguridad pública): poniendo al desnudo la estructura íntima de bando que caracteriza su poder, produce ahora la situación de hecho como consecuencia de la decisión sobre la excepción. Por esto, bien mirado, en el campo de concentración la *questio iuris* ya no es absolutamente distinguible de la *questio facti* y, en este sentido, cualquier pregunta sobre la legalidad o ilegalidad de lo que

ocurre en él carece sencillamente de sentido. *El campo de concentración es un híbrido de derecho y de hecho, en el que los dos términos se han hecho indiscernibles.*

Hannah Arendt ha señalado en una ocasión que en los campos se manifiesta a plena luz el principio que rige la dominación totalitaria, y que el sentido común se niega obstinadamente a admitir; es decir, el principio según el cual «todo es posible». Los campos constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en el que no sólo la ley se suspende totalmente, sino en el que, además, hecho y derecho se confunden por completo: por eso todo es verdaderamente posible en ellos. Si no se comprende esta particular estructura jurídico-política de los campos, cuya vocación es precisamente la de realizar el estado de excepción, todo lo que de increíble se produjo en ellos resulta completamente ininteligible. Quien entraba en el campo se movía en una zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito, en que los propios conceptos de derecho subjetivo y de protección jurídica ya no tenían sentido alguno. Por otra parte, cuando se trataba de un judío, éste había sido ya privado antes de sus derechos ciudadanos por las leyes de Núremberg y, con posterioridad, en el momento de la «solución final» había quedado desnacionalizado por completo. El campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna. Por todo esto el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano. La pregunta correcta con respecto a los horrores del campo no es, por consiguiente, aquella que inquiere hipócritamente cómo fue posible cometer en ellos delitos tan atroces en relación con seres humanos; se-

ría más honesto, y sobre todo más útil, indagar atentamente acerca de los procedimientos jurídicos y los dispositivos políticos que hicieron posible llegar a privar tan completamente de sus derechos y prerrogativas a unos seres humanos, hasta el punto de que el realizar cualquier tipo de acción contra ellos no se considerara ya como un delito (en este punto, en efecto, todo se había hecho verdaderamente posible).

7.4. La nuda vida en que esos hombres fueron transformados, no es, empero, un hecho extrapolítico natural, que el derecho deba limitarse a comprobar o reconocer; es más bien, en el sentido que hemos visto, un umbral en el que el derecho se transmuta en todo momento en hecho, y el hecho en derecho, y en el que los dos planos tienden a hacerse indiscernibles. No se comprende la especificidad del concepto nacionalsocialista de raza –ni la particular vaguedad e inconsistencia que lo caracterizan– si se olvida que el *cuerpo biopolítico*, que constituye al nuevo sujeto político fundamental, no es una *questio facti* (por ejemplo, la identificación de un cierto cuerpo biológico) ni una *questio iuris* (la identificación de una cierta norma que debe aplicarse), sino el producto de una decisión política soberana que opera sobre la base de una absoluta indiferencia entre hecho y derecho.

No hay nadie que haya expresado con mayor claridad que Schmitt esa naturaleza particular de las nuevas categorías biopolíticas fundamentales, cuando, en el ensayo de 1933 sobre *Estado, movimiento, pueblo*, aproxima el concepto de raza, sin el cual «el Estado nacionalsocialista no podría existir, ni sería pensable su vida jurídica», a aquellas «cláusulas generales e indeterminadas» que habían ido penetrando con mayor profundidad cada vez en la legislación alemana y europea del siglo. Así, señala Schmitt, conceptos como «buenas costumbres», «obli-

gación de actuar», «motivo importante», «seguridad y orden públicos», «situación de peligro», «caso de necesidad», que no remiten a una norma sino a una situación, al penetrar de forma invasora en la norma han dejado ya anticuada la ilusión de una ley capaz de regular *a priori* todos los casos y todas las situaciones, una ley que el juez podría limitarse sencillamente a aplicar. Bajo la acción de esas cláusulas, que desplazan la certidumbre y la calculabilidad hacia el exterior de la norma, todos los conceptos jurídicos se hacen indeterminados. «Desde este punto de vista –escribe con acentos inconscientemente kafkianos– hoy ya no hay más que conceptos jurídicos "indeterminados"... De este modo, toda la aplicación de las leyes se sitúa entre Escila y Caribdis. El caminar hacia delante parece condenar a un mar sin orillas y alejarse cada vez más del terreno firme de la certeza jurídica y de la adhesión a la ley, que, sin embargo, es al mismo tiempo el terreno de la independencia de los jueces; la marcha atrás, hacia una superstición formalista de la ley, que ha sido reconocida como algo sin sentido y que ha quedado superada históricamente desde hace mucho tiempo, tampoco es merecedora de consideración» (Schmitt 6, pp. 227-29).

Un concepto como el nacionalsocialista de raza (o, en las palabras de Schmitt, de «igualdad de estirpe») funciona como una cláusula general (análoga a «situación de peligro» o a «buenas costumbres»), que no remite, sin embargo, a una circunstancia de hecho externa, sino que produce una inmediata coincidencia de hecho y derecho. El juez, el funcionario, o cualquier otro que deba medirse con ella, ya no se orienta por la norma o por una situación de hecho, sino que, vinculándose únicamente a la propia comunidad de raza con el pueblo alemán y con el *Führer*, se mueve en una zona en que la distinción entre vida y política, entre cuestión de hecho y cuestión de derecho, ya no tiene literalmente ningún sentido.

7.5. Sólo en esa perspectiva adquiere todo su significado la teoría nacionalsocialista, que pone en la palabra del *Führer* la fuente inmediata y en sí perfecta de la ley. Igual que la palabra del *Führer* no es una situación de hecho que se transforma posteriormente en norma, sino que es en sí misma, en cuanto voz viva, norma, el cuerpo biopolítico (en su doble aspecto de cuerpo judío y cuerpo alemán, de vida indigna de ser vivida y de vida plena) no es un presupuesto biológico inerte al que remite la norma, sino que es al mismo tiempo norma y criterio de su aplicación, *norma que decide qué hecho es el que decide sobre su aplicación.*

La novedad radical implícita en esta concepción no ha sido observada suficientemente por los historiadores del derecho. No sólo la ley que emana del *Führer* no es definible ni como regla ni como excepción, ni como derecho ni como hecho; hay más: en ella (como Benjamin había comprendido proyectando la teoría schmittiana de la soberanía sobre el monarca barroco en el que «el gesto de la ejecución» se hace constitutivo y que, teniendo que decidir sobre la excepción, se ve en la imposibilidad de tomar una decisión: Benjamin 5, pp. 249-50) normación y ejecución, producción del derecho y aplicación de él ya no son de ninguna manera momentos distinguibles. El *Führer* es verdaderamente, según la definición pitagórica del soberano, un *nómos émpsychon*, una ley viviente (Svenbro, p. 128). (Por eso, a pesar de seguir formalmente en vigor, la distinción de los poderes que caracteriza al Estado democrático y liberal pierde en este caso su sentido. Y de aquí la dificultad de juzgar según los criterios jurídicos normales a aquellos funcionarios que, como Eichmann, no habían hecho otra cosa que seguir como ley la palabra del *Führer*.)

Éste es el significado último de la tesis schmittiana según la cual el principio de la *Führung* «es un concepto del presente inmediato y de la presencia real» (Schmitt 6, p. 226); y por eso

mismo puede afirmar sin contradicciones que «es un conocimiento fundamental de la generación alemana políticamente actual que el acto mismo de decidir si un hecho o un género de cosas es apolítico, constituye una decisión específicamente política» (*ibíd.*, p. 192). La política es ahora literalmente la decisión sobre lo impolítico (es decir sobre la nuda vida).

El campo de concentración es el espacio de esa absoluta imposibilidad de decidir entre hecho y derecho, entre norma y aplicación, entre excepción y regla, que, sin embargo, es la que decide incesantemente sobre todo ello. Lo que el guardián o el funcionario del campo tienen ante sí no es un hecho extrajurídico (un individuo que pertenece biológicamente a la raza judía), al que se trata de aplicar la discriminación impuesta por la norma nacionalsocialista; por el contrario, cualquier gesto, cualquier acontecimiento, que tenga lugar en el campo, del más ordinario al más excepcional, produce la decisión sobre la nuda vida que actualiza el cuerpo político alemán. La separación del cuerpo judío es producción inmediata del propio cuerpo alemán, de igual manera que la aplicación de la norma es su producción misma.

7.6. Si todo lo anterior es cierto, si la esencia del campo de concentración consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio en el que la nuda vida y la norma entran en un umbral de indistinción, tendremos que admitir entonces que nos encontramos en presencia de un campo cada vez que se crea una estructura de ese tenor, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se cometan y cualesquiera que sean su denominación o sus peculiaridades topográficas. Tan campo de concentración es, pues, el estadio de Bari, en el que en 1991 la policía italiana amontonó provisionalmente a los emigrantes clandestinos al-

baneses antes de reexpedirlos a su país, como el Velódromo de Invierno en que las autoridades de Vichy agruparon a los judíos antes de entregarlos a los alemanes; tanto el *Konzentrationslager für Ausländer* en Cottbus-Sielow en que el gobierno de Weimar recogió a los prófugos judíos orientales, como las *zones d'attente* de los aeropuertos internacionales franceses, en las que son retenidos los extranjeros que solicitan el reconocimiento del estatuto de refugiado. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (por ejemplo el Hotel Arcades en Roissy) delimita en realidad un espacio en que el orden jurídico normal queda suspendido de hecho y donde el que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino sólo del civismo y del sentido ético de la policía que actúa provisionalmente como soberana (por ejemplo, durante los cuatro días en que los extranjeros pueden ser mantenidos en la *zone d'attente* antes de la intervención de la autoridad judicial).

7.7. El nacimiento del campo de concentración en nuestro tiempo aparece, pues, en esta perspectiva, como un acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad. Se produce en el momento en que el sistema político del Estado-nación moderno, que se basaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o nación), entra en una crisis duradera y el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación. Si la estructura del Estado-nación se define, pues, por tres elementos, *territorio, ordenamiento jurídico, nacimiento*, la ruptura del viejo *nómos* no se produce en los dos aspectos que, según Schmitt, lo constituían

(la localización, *Ortung*, y el ordenamiento, *Ordnung*), sino en el punto que marca la inscripción de la nuda vida (el *nacimiento* que, así, pasa a ser *nación*) en el interior de aquéllos. Hay algo que ya no es capaz de funcionar en los mecanismos tradicionales que regulaban esa inscripción, y el campo es el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el orden jurídico, o más bien el signo de la imposibilidad de que el sistema funcione sin transformarse en una máquina letal. Es significativo que los campos de concentración aparezcan al mismo tiempo que las nuevas leyes sobre la ciudadanía y la desnacionalización de los ciudadanos (no sólo las leyes de Núremberg sobre la ciudadanía del Reich, sino también las leyes sobre la desnacionalización de los ciudadanos promulgadas en casi todos los Estados europeos entre 1915 y 1933). El estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del orden jurídico, pasa a ser ahora un nuevo y estable sustrato espacial, en que habita esa nuda vida que, de forma cada vez más evidente, ya no puede ser inscrita en el orden jurídico. La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos *campo de concentración* es *precisamente tal separación*. A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo de concentración, como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que lo desborda, en que pueden quedar incorporadas cualquier forma de vida y cualquier norma. El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis, tanto en las *zones d'attente* de nuestros aeropuertos como en

ciertas periferias de nuestras ciudades. Éste es el cuarto e inseparable elemento, que se ha unido, rompiéndola, a la antigua trinidad Estado-nación (nacimiento)-territorio.

Es ésta la perspectiva en que debemos considerar la reaparición de los campos en una forma, en cierto sentido, todavía más extrema en los territorios de la antigua Yugoslavia. Lo que está sucediendo allí no es en absoluto, como algunos observadores interesados se han apresurado a afirmar, una redefinición del anterior sistema político según nuevas bases étnicas y territoriales, o sea una simple repetición de los procesos que condujeron a la constitución de los Estados-nación europeos. Lo que se está produciendo es más bien una ruptura sin remedio del viejo *nómos* y una dislocación de las poblaciones y de la vida humana según líneas de fuga completamente nuevas. De aquí la importancia decisiva de los campos de estupro étnico. Si los nazis no pensaron nunca en acompañar la realización de la «solución final» con el embarazo forzado de las mujeres judías, es porque el principio del nacimiento, que aseguraba la inscripción de la vida en el ordenamiento del Estado-nación, aunque profundamente trasformado, seguía todavía, de algún modo, en vigor. Ahora este principio ha entrado en un proceso de dislocación y de deriva que hace evidentemente imposible su funcionamiento y que nos hace prever no sólo la aparición de nuevos campos, sino también de nuevas y más delirantes definiciones normativas de la inscripción de la vida en la Ciudad. El campo de concentración, que ahora se ha instalado sólidamente en ella es el nuevo *nómos* biopolítico del planeta.

ℵ Cualquier interpretación del significado político del término «pueblo» debe partir del hecho singular de que, en las lenguas europeas modernas, siempre indica también a los pobres, los desheredados y los excluidos. Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político cons-

titutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política.

El italiano *popolo*, el francés *peuple*, el español *pueblo* (como los adjetivos correspondientes «popolare», «populaire», «popular» y los tardolatinos *populus* y *popularis* de que todos derivan) designan, lo mismo en la lengua común que en el léxico político, tanto al conjunto de los ciudadanos en su condición de cuerpo político unitario (como en «popolo italiano» o en «giudice popolare») como a los pertenecientes a las clases inferiores (como en *homme du peuple*, barrio popular, *front populaire*). Incluso el inglés *people*, que tiene un sentido más indiferenciado, conserva, empero, el significado de *ordinary people* en oposición a los ricos y a la nobleza. En la Constitución norteamericana se lee así, sin distinción de condiciones, «We people of the United States...»; pero cuando Lincoln, en el discurso de Gettisburgh, invoca un «Government of the people by the people for the people», la repetición contrapone implícitamente el primer pueblo al otro. Hasta qué punto esta ambigüedad fue también esencial durante la Revolución francesa (es decir precisamente en el momento en que se reivindica el principio de la soberanía popular) es algo de lo que da buen testimonio la función decisiva que desarrolló en ella la compasión por el pueblo, entendido como clase excluida. H. Arendt ha recordado que «la misma definición del vocablo nació de la compasión y el término llegó a ser sinónimo de desgracia e infelicidad: *le peuple, les malhereux m'aplaudissent* como acostumbraba a decir Robespierre; *le peuple toujours malhereux*, como hasta el mismo Sieyès, una de las figuras menos sentimentales y más lúcidas de la Revolución dijera» (Arendt I, p. 83). Pero ya en Bodin, en un sentido opuesto, en el capítulo de la *République* en el que se define la Democracia, o *Etat populaire*, el concepto es doble: el *peuple en corps*, como titular de la soberanía, tiene su contrapartida en el *menu peuple*, al que el buen sentido aconseja excluir del poder político.

Una ambigüedad semántica tan difundida y constante no puede ser casual: tiene que ser el reflejo de una anfibología inherente a la naturaleza y a la función del concepto «pueblo» en la política occidental. Todo sucede, pues, como si eso que llamamos pueblo fuera, en realidad, no un su-

jeto unitario, sino una oscilación dialéctica entre dos polos opuestos: por una parte, el conjunto Pueblo como cuerpo político integral, por otra, el subconjunto pueblo como multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos; en el primer caso una inclusión que pretende no dejar nada fuera, en el segundo una exclusión que se sabe sin esperanzas; en un extremo, el Estado total de los ciudadanos integrados y soberanos, en el otro el coto vedado (*bandita*) –corte de los milagros o campo de reclusión– de los miserables, de los oprimidos, de los vencidos. En este sentido no existe en parte alguna un referente único y compacto del término pueblo: como muchos conceptos políticos fundamentales (similares en esto a los *Urworte* de Abel y Freud o a las relaciones jerárquicas de Dumont), pueblo es un concepto polar, que indica un doble movimiento y una compleja relación entre dos extremos. Pero esto significa, también, que la constitución de la especie humana en un cuerpo político se realiza por medio de una escisión fundamental y que, en el concepto «pueblo», podemos reconocer sin dificultades las parejas categoriales que, como hemos visto, definen la estructura política original: nuda vida (pueblo) y existencia política (Pueblo), exclusión e inclusión, *zōē* y *bíos*. El «pueblo», pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre. De aquí las aporías y las contradicciones a que da lugar cada vez que es evocado y puesto en juego en la escena de la política. Es aquello que ya existe siempre y que, sin embargo, debe aún realizarse; es la fuente pura de toda identidad pero que debe redefinirse y purificarse permanentemente por medio de la exclusión, la lengua, la sangre o el territorio. O bien, en el polo opuesto, es lo que se falta por esencia a sí mismo y cuya realización coincide, por eso, con la propia abolición; es lo que para ser, debe proceder, por medio de su opuesto, a la negación de sí mismo (de aquí las aporías específicas del movimiento obrero, que se dirige al pueblo y, al mismo tiempo, tiende a su abolición. Estandarte sangriento de la reacción y enseña insegura de las revoluciones y de los frentes populares, según los casos, el pueblo contiene en todo caso una escisión que es más

originaria que la de amigo-enemigo, una guerra civil incesante que le divide más radicalmente que cualquier conflicto y, a la vez, le mantiene unido y le constituye más sólidamente que cualquier identidad. Bien visto, hasta eso que Marx llama lucha de clases y que, a pesar de permanecer sustancialmente indefinido, ocupa un lugar tan central en su pensamiento, no es otra cosa que esa guerra intestina que divide a todo pueblo y que sólo tendrá fin cuando, en la sociedad sin clases o en el reino mesiánico, Pueblo y pueblo coincidan y no haya ya, propiamente, pueblo alguno.

Si eso es cierto, si el pueblo contiene necesariamente en su interior la fractura biopolítica central, será entonces posible leer de una manera nueva algunas páginas decisivas de la historia de nuestro siglo. Porque, si bien es verdad que la lucha entre los dos «pueblos» ha tenido lugar desde siempre, tal lucha ha sufrido en nuestro tiempo una última y paroxística aceleración. En Roma la escisión interna del pueblo estaba sancionada jurídicamente por la clara división entre *populus* y *plebs*, cada uno de los cuales tenía sus propias instituciones y sus propios magistrados, de la misma forma que en el Medievo, la distinción entre el pueblo bajo (*popolo minuto*) y el pueblo alto (*popolo grasso*) respondía a una precisa articulación de diversas artes y oficios; pero cuando, a partir de la Revolución Francesa, el Pueblo se convierte en depositario único de la soberanía, el pueblo se transforma en una presencia embarazosa, y la miseria y la exclusión aparecen por primera vez como un escándalo intolerable en cualquier sentido. En la Edad Moderna, miseria y exclusión no son sólo conceptos económicos o sociales, sino categorías eminentemente políticas (todo el economicismo y el «socialismo» que parecen dominar la política moderna tienen, en realidad, un significado político, incluso biopolítico).

En esta perspectiva, nuestro tiempo no es otra cosa que el intento –implacable y metódico– de colmar la escisión que divide al pueblo y de poner término de forma radical a la existencia de un pueblo de excluidos. En este intento coinciden, según modalidades diversas y desde distintos horizontes, derecha e izquierda, países capitalistas y países socialistas, unidos en el proyecto –vano en última instancia, pero que se ha realizado

parcialmente en todos los países industrializados– de producir un pueblo uno e indiviso. La obsesión del desarrollo es tan eficaz en nuestro tiempo, porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura.

El exterminio de los judíos en la Alemania nazi adquiere, a esta luz, un significado radicalmente nuevo. En cuanto pueblo que rechaza integrarse en el cuerpo político nacional (de hecho se supone que cualquier asimilación por su parte sólo es, en rigor, simulada), los judíos son los representantes por excelencia y casi el símbolo viviente del pueblo, de esa nuda vida que la modernidad crea necesariamente en su interior, pero cuya presencia no consigue tolerar en modo alguno. Y en la nítida furia con que el *Volk* alemán, representante por excelencia del pueblo como cuerpo político integral, trata de eliminar para siempre a los judíos, debemos ver la fase extrema de la lucha intestina que divide a Pueblo y pueblo. Con la solución final (que incluye también, y no por azar, a los gitanos y a otros no integrables), el nazismo busca oscura e inútilmente liberar la escena política de Occidente de esa sombra intolerable para producir finalmente al *Volk* alemán como pueblo que ha colmado la fractura biopolítica original (por esto los jefes nazis repiten de forma tan obstinada que, eliminando a judíos y gitanos, también están trabajando, en verdad, para los demás pueblos europeos).

Parafraseando el postulado freudiano sobre la relación entre *Es* e *Ich*, se podría decir que la biopolítica moderna está regida por el principio según el cual «allí donde hay nuda vida, debe advenir un Pueblo»; a condición, empero, de añadir inmediatamente que este principio vale también en la fórmula inversa, que establece que «allí donde hay un Pueblo, debe advenir la nuda vida». La fractura que se creía haber colmado eliminando al pueblo (a los judíos que son su símbolo), se reproduce así nuevamente, transformando a todo el pueblo alemán en vida sacra consagrada a la muerte y en cuerpo biológico que debe ser infinitamente purificado (eliminando a los enfermos mentales y a los portadores de enfermedades hereditarias). Y de manera diversa, pero análoga, hoy el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de

clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo. Sólo una política que sea capaz de superar la escisión biopolítica fundamental de Occidente podrá detener esa oscilación y poner fin a la guerra civil que divide a los pueblos y a las ciudades de la tierra.

UMBRAL

Tres tesis han surgido como conclusiones provisionales en el curso de esta investigación:

1. –La relación política originaria es el bando (el estado de excepción como zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión).
2. –La aportación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, *zōḗ* y *bíos*.
3. –El campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente.

La primera de estas tesis vuelve a poner en entredicho cualquier teoría del origen contractual del poder estatal y, al mismo tiempo, toda posibilidad de colocar en la base de las comunidades políticas algo que tenga que ver con una «pertenencia» (sea cual fuere la identidad popular, nacional, religiosa o de

cualquier otra índole en que se funde). La segunda implica que la política occidental es desde el inicio una biopolítica y, de esta forma, hace vano cualquier intento de fundar las libertades políticas en los derechos del ciudadano. La tercera, en fin, arroja una sombra siniestra sobre los modelos mediante los cuales las ciencias humanas, la sociología, la urbanística y la arquitectura tratan hoy de organizar y de pensar el espacio público de las ciudades del mundo, sin tener una clara consciencia de que en su centro (aunque transformada y más humana en apariencia) está todavía aquella nuda vida que definía la política de los grandes estados totalitarios del siglo veinte.

«Nuda», en el sintagma «nuda vida», corresponde aquí al término griego *haplos*, con el que la filosofía primera define el ser puro. El haber llegado a aislar la esfera del ser puro, que constituye la contribución fundamental de la metafísica de Occidente, no carece, en efecto, de analogías con el aislamiento de una nuda vida en el ámbito de su política. Lo que constituye, por una parte, al hombre como animal pensante, tiene su correspondencia precisa, por otra, en lo que le constituye como animal político. En el primer caso, se trata de aislar entre los múltiples significados del término «ser» (que, según Aristóteles, «se dice de muchas maneras»), el ser puro (*ón haplôs*); en el segundo, la cuestión es separar la nuda vida de la multiplicidad de formas de vida concretas. El ser puro, la nuda vida ¿qué es lo que contienen estos dos conceptos? ¿Por qué tanto la metafísica como la política occidentales encuentran en ellos y sólo en ellos su fundamento y su sentido? ¿Cuál es el nexo entre estos dos procesos constitutivos, en que metafísica y política, aislando su elemento propio, parecen toparse con un límite impensable? Puesto que la nuda vida es, ciertamente, tan indeterminada e impenetrable como el ser *haplos*, de ella se podría decir, como de este último, que la razón no puede pensarla más que en el asombro y la estupefacción (*cuasi atónita*, Schelling).

Sin embargo, son precisamente estos conceptos vacíos e indeterminados los que parecen custodiar sólidamente las llaves del destino histórico-político de Occidente; y, quizás, sólo si llegamos a saber descifrar el significado político del ser puro podremos dar cuenta de la nuda vida que expresa nuestra sujección al poder político, como, a la inversa, sólo si hemos comprendido las implicaciones teóricas de la nuda vida podremos resolver el enigma de la ontología. Llegada al límite del ser puro, la metafísica (el pensamiento) se transforma en política (realidad), de la misma manera que es en el umbral de la nuda vida donde la política se transmuta en teoría.

Dumézil y Kérenyi han descrito la vida del *Flamen Diale*, uno de los más altos sacerdotes de la Roma clásica. Su vida ofrece la particularidad de que es inseparable en todo momento de las funciones cultuales que desempeña el *Flamen*. Por esta razón los latinos decían que el *Flamen Diale* es *quotidie feriatus e assiduus sacerdos*, es decir, que lleva a cabo en todo momento una celebración ininterrumpida. Por consiguiente, no hay ningún gesto o detalle en su vida, en su modo de vestir o de caminar, que no tenga un significado preciso y que no se integre en una serie de vínculos y de efectos minuciosamente catalogados. Como prueba de esta «asiduidad» de su función sacerdotal, el *Flamen* no puede despojarse por completo, ni siquiera durante el sueño, de sus distintivos; el pelo y las uñas que se le cortan cuidadosamente deberán ser sepultados de inmediato bajo un *arbor felix* (es decir, un árbol no consagrado a los dioses infernales); en sus vestidos no puede haber nudos ni anillos cerrados, y no podrá pronunciar juramentos; si en su camino encuentra a un prisionero encadenado, habrá que quitarle los grillos; no puede entrar en un emparrado del que pendan sarmientos de vid; deberá abstenerse de la carne cruda y de cualquier tipo de harina fermen-

tada y evitar cuidadosamente las habas, los perros, las cabras y la yedra...

En la vida del *Flamen Diale* no es posible aislar algo similar a una nuda vida; toda su *zōé* se ha convertido en *bíos*, esfera privada y función pública se identifican por completo. Por esto Plutarco (con una fórmula que recuerda la definición griega y medieval del soberano como *lex animata*) puede decir que es *hósper émpsychon kaì hieròn ágalma*, una estatua sagrada animada.

Observemos ahora la vida del *homo sacer* o las vidas, similares a ella en tantos aspectos del *banido* o pregonado, del *Friedlos*, del *aquae et igni interdictus*. Aquél ha sido excluido de la comunidad religiosa y de toda vida política: no puede participar en los ritos de su *gens* ni (si ha sido declarado *infamis* e *intestabilis*) realizar ningún acto jurídico válido. Además, puesto que cualquiera puede matarle sin cometer homicidio, su existencia entera queda reducida a una nuda vida despojada de cualquier derecho, que sólo puede poner a salvo en una fuga perpetua o encontrando refugio en un país extranjero. No obstante, precisamente porque está expuesto en todo momento a una amenaza de muerte incondicionada, se encuentra en perenne contacto con el poder que ha publicado un bando contra él. Es pura *zōé*, pero su *zōé* queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de eludirlo o de burlarlo. En este sentido, como saben bien los exiliados y los *banidos*, ninguna vida es más «política» que la suya.

Consideremos ahora la persona del *Führer* en el *Tercer Reich*. Representa la unidad y la igualdad de estirpe del pueblo alemán (Schmitt 6, p. 226). Su autoridad no es la de un déspota o la de un dictador, que se impone desde el exterior sobre la voluntad y las personas de los súbditos (*ibíd.*, pp. 224-25), si-

no que más bien su poder es tanto más ilimitado cuanto más se identifica con la propia vida política del pueblo alemán. En virtud de esta identidad, cualquier palabra suya es inmediatamente ley (*Führerworte haben Gesetzkraft*, como Eichmann no se cansaba de repetir en su proceso de Jerusalén) y se reconoce inmediatamente en el propio mandamiento (*zu seinen Befehl sich bekennenden*: Schmitt 7, p. 838). Podrá, desde luego, tener también una vida privada, pero lo que le define en cuanto *Führer* es que su existencia tiene inmediatamente, como tal, carácter político. Así, mientras que el cargo de Canciller del Reich es una *dignitas* pública que recibe sobre la base de los procedimientos previstos por la Constitución de Weimar, el de *Führer* no es un cargo en el sentido del derecho público tradicional, sino algo que brota sin mediaciones de su persona, en tanto que ésta coincide con la vida del pueblo alemán. Él es la forma política de esta vida: por eso su palabra es ley, y por eso también no exige del pueblo alemán otra cosa de lo que en rigor ya es.

La distinción tradicional entre cuerpo político y cuerpo físico del soberano (cuya genealogía ha sido reconstruida pacientemente por Kantorowicz) desaparece en este caso y los dos cuerpos se integran uno en otro de forma total. El *Führer* tiene, por así decirlo, un cuerpo integral, ni público ni privado, cuya vida es en sí misma supremamente política. Se sitúa, pues, en un punto de coincidencia de *zōē* y *bíos*, cuerpo biológico y cuerpo político. En su persona se produce un tránsito incesante de uno a otro.

Imaginemos ahora al habitante del campo de concentración en su figura más extrema. Primo Levi ha descrito la figura del «musulmán», según se le llamaba en las jergas del campo nazi, un ser al que la humillación, el horror y el miedo habían privado de toda conciencia y toda personalidad, hasta llevar-

le a la más absoluta apatía (por eso, su irónica denominación). No sólo quedaba excluido, como sus compañeros, del contexto económico y social al que en un tiempo había pertenecido; no sólo, como vida judía que no merece vivir, era destinado en un futuro más o menos próximo a la muerte; sino que, además no formaba parte en manera alguna del mundo de los hombres, ni siquiera de aquel, amenazado y precario, de los habitantes del campo, que le habían olvidado desde el principio. Mudo y absolutamente solo, ha pasado a otro mundo, sin memoria y sin lamento. Se le puede aplicar literalmente la afirmación de Hölderlin de que «en el límite extremo del dolor no subsiste nada que no sean las condiciones del tiempo y del espacio».

¿Qué es la vida del musulmán? ¿Se puede decir que es pura *zōē*? En él ya no hay, empero, nada «natural» o «común», nada instintivo o animal. Junto a su razón, sus instintos han sido eliminados también. Antelme nos refiere que el habitante del campo ya no era capaz de distinguir entre las dentelladas del frío y la ferocidad de las SS. Si le aplicamos al pie de la letra esta afirmación («el frío, SS»), podemos decir que el musulmán se mueve en una absoluta indiferencia entre hecho y derecho, vida y norma, naturaleza y política. Precisamente por esto, el guardián parece sentirse algunas veces súbitamente impotente ante él, como si por un momento le asaltara la sospecha de que el musulmán –incapaz de distinguir entre una orden y el frío– le estuviera oponiendo una forma inaudita de resistencia. Una ley que pretende hacerse integralmente vida se encuentra aquí frente a una vida que se ha confundido punto por punto con la norma, y es precisamente esta indiscernibilidad la que amenaza la *lex animata* del campo.

Paul Rabinov relata el caso del biólogo Wilson que, en el momento en que descubre que está enfermo de leucemia, decide hacer de su cuerpo y de su misma vida un laboratorio de in-

vestigación y experimentación sin límites. Puesto que no debe responder más que de sí mismo, las barreras de la ética y del derecho desaparecen y la investigación científica puede coincidir libre y completamente con la biografía. Su cuerpo ya no es privado, ya que ha sido trasformado en un laboratorio; pero no es tampoco público, porque sólo en cuanto cuerpo propio puede transgredir los límites que la moral y la ley imponen a la investigación. *Experimental life*, vida experimental, es el término con el que Rabinow define la vida de Wilson. Es fácil ver que la *experimental life* es un *bíos* que, en un sentido muy particular, se ha concentrado hasta tal punto en la propia *zōē* que se ha hecho indiscernible de ella.

Entremos en la sala de reanimación en que yace el cuerpo de Karen Quinlan o el del ultracomatoso o el del *neomort* en espera de que le sean extraídos sus órganos. La vida biológica que las máquinas mantienen en funcionamiento ventilando los pulmones, bombeando la sangre a las arterias y regulando la temperatura del cuerpo, ha quedado aquí íntegramente separada de la forma de vida que tenía por nombre Karen Quinlan: es (o al menos así lo parece) pura *zōē*. Cuando, hacia la mitad del siglo XVII, la fisiología hace su aparición en las ciencias médicas, se define en relación con la anatomía, que había dominado el nacimiento y el desarrollo de la medicina moderna. Si la anatomía (que se fundaba en la disección del cadáver) era la descripción de los órganos inertes, la fisiología es una «anatomía en movimiento», la explicación de las funciones de aquéllos en el cuerpo animado. El cuerpo de Karen Quinlan no es en verdad otra cosa que una anatomía en movimiento, un conjunto de funciones cuyo objetivo no es ya la vida de un organismo. Su vida se mantiene exclusivamente por el efecto de las técnicas de reanimación sobre la base de una decisión jurídica; no es ya vida, sino muerte en movimiento. Pero puesto que,

como hemos visto, vida y muerte son sólo ahora conceptos biopolíticos, el cuerpo de Karen Quinlan, que fluctúa entre la vida y la muerte al ritmo del progreso de la medicina y de las variaciones de las decisiones jurídicas, es un ser de derecho no menos que un ser biológico. Un derecho que pretende decidir sobre la vida toma cuerpo en una vida que coincide con la muerte.

La elección de esta breve serie de «vidas» puede parecer extrema, incluso tendenciosa. No obstante el elenco habría podido ampliarse fácilmente con casi el mismo número de casos no menos extremos y que, sin embargo, ya nos resultan familiares, como el cuerpo de la mujer bosnia en Omarska, perfecto umbral de indiferencia entre biología y política o, en sentido aparentemente opuesto pero análogo, las intervenciones militares por motivos humanitarios, en que las operaciones bélicas se proponen fines biológicos, como la alimentación de las poblaciones o el control de las epidemias: ejemplo igualmente patente de la imposibilidad de distinguir entre política y biología.

Es a partir de estos terrenos inciertos y sin nombre, de estas perturbadoras zonas de indiferencia, desde donde han de ser pensados los caminos y las formas de una nueva política. Al final de *La Voluntad de saber*, después de haber tomado sus distancias frente al sexo y la sexualidad –en los que la modernidad ha creído encontrar el propio secreto y la propia liberación, mientras que lo que en realidad estaba aferrando no era más que un dispositivo del poder– Foucault apunta hacia «otra economía de los cuerpos y de los placeres» como horizonte posible de una política diferente. Las conclusiones de nuestra investigación imponen una cautela adicional. Incluso el concepto de «cuerpo», como los de sexo y sexualidad, está ya siempre apresado en un dispositivo; es, pues, siempre cuerpo biopolí-

tico y nuda vida, y no hay nada en él, o en la economía de sus placeres, que parezca ofrecernos un terreno sólido contra las pretensiones del poder soberano. Es más, en su forma extrema el cuerpo biopolítico de Occidente (esa última encarnación de la vida del *homo sacer*) se presenta como un umbral de absoluta indistinción entre derecho y hecho, norma y vida biológica. En la persona del *Führer* la nuda vida se muda inmediatamente en derecho, así como en la del habitante del campo de concentración (o del *neomort*) el derecho queda indeterminado como vida biológica. Una ley que pretende hacerse íntegramente vida se encuentra hoy, cada vez con mayor frecuencia, frente a una vida degradada y mortificada al pasar a norma. Cualquier intento de repensar el espacio político de Occidente debe partir de la clara consciencia de que de la distinción clásica entre *zōḗ* y *bíos*, entre vida privada y existencia política, entre el hombre como simple ser vivo, que tiene su lugar propio en la casa, y el hombre como sujeto político, que tiene su lugar propio en la ciudad, ya no sabemos nada. Por eso la restauración de las categorías políticas clásicas propuesta por Leo Strauss y, en un sentido diverso, por Hannah Arendt, no puede tener más que un sentido crítico. Desde los campos de concentración no hay retorno posible a la política clásica; en ellos ciudad y casa se han hecho indiscernibles y la posibilidad de distinguir entre nuestro cuerpo biológico y nuestro cuerpo político, entre lo que es incomunicable y queda mudo y lo que es comunicable y expresable, nos ha sido arrebatada de una vez por todas. Y no somos sólo, por emplear las palabras de Foucault, animales en cuya política está puesta en entredicho su vida de seres vivientes, sino también, a la inversa, ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesta en entredicho su propia vida política.

De la misma manera que ya no puede ser restituido simplemente a su vida natural en la *oîkos*, el cuerpo biopolítico de

Occidente no puede tampoco superarse en otro cuerpo, un cuerpo técnico o integralmente político o glorioso, en el que una economía diferente de los placeres y de las funciones vitales resolviera de una vez por todas el engarce de *zōê* y *bíos* que parece definir el destino político de Occidente. Más bien será preciso hacer del propio cuerpo biopolítico, de la nuda vida misma, el lugar en el que se constituye y asienta una forma de vida vertida íntegramente en esa nuda vida, un *bíos* que sea sólo su *zōê*. También aquí conviene prestar atención a las analogías que la política presenta con la situación epocal de la metafísica. El *bíos* yace hoy en la *zōê* exactamente igual que, en la definición heideggeriana del *Dasein*, la esencia yace (*liegt*) en la existencia. Schelling expresaba la figura extrema de su pensamiento en la idea de un ser que es sólo el puramente existente. Pero ¿en qué modo un *bíos* puede ser sólo su *zōê*? ¿Cómo puede una forma de vida aferrar ese *haplôs* que constituye a la vez la tarea y el enigma de la metafísica occidental? Si llamamos forma-de-vida a este ser que es sólo su nuda existencia, esta vida que es su forma y se mantiene inseparable de ella, veremos abrirse un campo de investigación que se sitúa más allá del definido por la intersección de política y filosofía, ciencias médico-biológicas y jurisprudencia. Pero primero será necesario tratar de comprobar cómo, en el interior de los límites de estas disciplinas, ha podido llegarse a pensar algo como una nuda vida y en qué modo, en su desarrollo histórico, han llegado a dar con un límite más allá del cual no pueden proseguir, si no es a riesgo de una catástrofe biopolítica sin precedentes.

NOTAS A LA TRADUCCIÓN

Nota I.- Se nos ofrece aquí por primera vez esta caracterización de la nuda vida que «como protagonista de este libro» recurre en muchísimas ocasiones junto a sus dos notas esenciales: la de ser una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente y, al mismo tiempo, la de no poder ser sacrificada de acuerdo con los rituales establecidos; es decir, la vida «uccidibile e insacrificabile» del *homo sacer* y de las figuras análogas a él. La subida concisión de esta formulación, ya de por sí muy tensa en italiano, nos parece de muy problemática reproducción en castellano, y con mayor razón la que se manifiesta en giros afines como «uccidibile insacrificabilità» o «insacrificabile uccidibilità». Insacrificable o insacrificabilidad no ofrecen, está claro, problema alguno; pero «matable» y «matabilidad» se compadecen mal con nuestra sensibilidad lingüística, aunque desde un punto de vista estrictamente gramatical nada se opondría a su uso, y por eso hemos decidido, no sin vacilaciones, abstenernos de él por temor a incurrir en un forzamiento excesivo sin una necesidad acuciante. No obstante, parece importante señalar que, como me ha indicado amablemente el profesor colombiano, mi amigo Alfonso Monsalve, «matable» se ha hecho relativamente frecuente en su país, en una utilización claramente biopolítica, para referirse a los marginados extremos, los lla-

mados «desechables» cuya muerte no entraña en la práctica consecuencia jurídica alguna.

¿Cabe apelar a términos afines? Eliminable, suprimible o aniquilable, por ejemplo, son dignos de consideración, pero es muy revelador el hecho de que el autor, si no me equivoco, sólo los utilice en la parte tercera del volumen, al calor de sus reflexiones sobre el campo de concentración y de las formas más extremas de la biopolítica moderna, como lo es también que el D. R. A. E. sólo haya recogido la acepción de matar dentro de la voz «eliminar» en su última edición, quizás también como reflejo de determinadas transformaciones sociopolíticas en profundidad. Por eso no hemos eludido en algunas ocasiones la traducción de «uccidibile» como eliminable, y en menor medida como suprimible, pero exclusivamente en la parte tercera de este volumen, acogiéndonos a las razones mencionadas. En general, pues, se ha acudido a interlocuciones variables, en relación con los diferentes marcos expresivos, muy cercanas, por lo demás, a las empleadas en el texto italiano cuando no recurre a aquellos sintagmas tan sucintos; y, desde luego, al margen de los efectos estilísticos, no creemos haber dañado en modo alguno la precisión significativa ni haber originado ningún equívoco.

Es interesante señalar, por último, que el castellano, como hace ver María Moliner, carece de nombre usual para la acción de matar a una persona, a pesar de los conatos o variedades que se registran en este sentido (*matacía, matanza, matazón, matamiento,* etc.) ni tampoco para designar al que lleva a cabo dicha acción –puesto que *matador* ha perdido la vigencia que aún conservaba en el Diccionario de Autoridades– si no es con una connotación jurídica como en los casos de homicida, asesino o verdugo. Y las posibles dudas que el primero de estos términos pudiera suscitar, dada la acepción neutra y no jurídica que acepta residualmente el diccionario, quedan inmediatamente excluidas en la traducción, ya que el *homo sacer* es precisamente aquel a quien cualquiera puede matar, «sin cometer homicidio». Precisado esto, y sin necesidad de insistir en las importantes

diferencias terminológicas y constructivas entre ambas lenguas dentro de este ámbito semántico, las formas empleadas en la traducción quedan explicadas, aunque sea indirectamente, y no creemos que den lugar a dificultad alguna. (Véase pág.: 18.)

Nota II.- Este párrafo ofrece un punto de referencia idóneo para abordar desde él el más importante escollo que presenta la traducción de esta obra, localizado precisamente, por sorprendente que pueda parecer, en el término *bando* y toda la rica familia léxica que se aglutina en torno a él.

Hay que advertir que ya en la primera comparecencia de esta voz en el texto, al llevar a cabo, por así decirlo, su presentación, el autor deja ver con claridad que no se atiene a su significado habitual, sino que procede a una verdadera recreación («llamamos *bando*...»). Sin esta precisión inicial y las observaciones subsiguientes, el lector habría podido experimentar una cierta extrañeza o perplejidad, puesto que, como se tendrá ocasión de comprobar de forma reiterada, la noción de *bando* experimenta a lo largo de estas páginas una extraordinaria dilatación semántica que le confiere una llamativa centralidad en el ámbito de la reflexión política y filosófica y en la propia economía intelectual de la obra.

Ahora bien, tal recreación, como nos es dado advertir ya de entrada, se asienta o enraíza inequívocamente en el primitivo significado germánico del vocablo; remite a un entreverado complejo de categorías y realidades jurídico-institucionales que, arrancando de la antigüedad germánica tuvieron una destacada presencia desde los albores de la Edad Media en la vida política y social de todos los pueblos del centro y del occidente de Europa, como consecuencia justamente de la generalización del proceso de germanización, y cuyas huellas se han prolongado en buena medida hasta nuestros días. Asistimos, pues, a un verdadero «ressourcement» de todo un campo terminológico y conceptual, que, lejos de agotarse en la estilizada y concisa re-

construcción de su significado originario que la investigación nos depara, se prolonga y ensancha audazmente hasta llegar a la forja de un concepto nuevo sobre el que carga en gran parte el peso de la «crítica» de la realidad contemporánea, si bien puede retrotraerse también hacia el pasado, aplicarse al judaísmo o a la época grecolatina, por ejemplo.

La anticipación, apretada y urgente, del posterior despliegue discursivo que este párrafo nos ofrece, engarza, como es bien visible, un sugestivo haz de términos y expresiones que tienen en común el mantener sostenidamente la conexión con esta familia terminológica, apurando todas sus posibilidades expresivas y sin esquivar el recurso a giros y voces ya anticuadas o en claro desuso, lo que se hace notar en su entrecomillado. Pero, además, según habrá ocasión de comprobar no sólo aquí sino en diferentes momentos del texto, hay otros términos importantes de esta familia en los que conviven significados plenamente actuales con otros ya borrosos o desvanecidos, situados, pues, en una cierta posición fronteriza. (En este sentido, no deja de ser revelador que los diccionarios más autorizados de las lenguas románicas o germánicas suelan conservar al referirse a las palabras de este ámbito –quizás en mayor medida que en otros casos– los significados originarios o ya anticuados desde hace mucho, bien sea en las que ya carecen de toda vigencia, bien en las que conviven con otros que mantienen su plena actualidad, como en un intento de impedir la inevitable desemantización de aquéllos, sin que falten, por otra parte, algunos indicios de revigorización, como sucede en el catalán, según señala Corominas, e incluso en el propio italiano).

En concordancia con lo mencionado y, en especial, con las orientaciones que se desprenden del *modus operandi* del autor, esta traducción se ha esforzado por agotar todos los recursos terminológicos que ofrece el castellano en este campo, asumiendo deliberadamente ese juego de tensiones entre arcaísmo y actualidad. La tarea, en principio, no parece antojarse excesivamente dificultosa, puesto que todo el grupo de idiomas románicos parte en este territorio de un tron-

co germánico muy bien definido y considerablemente homogéneo y registra, además, un grado notable de interacción entre ellos. Mas, por otra parte, en conexión con la firmeza inicial de su arraigo y las características de su evolución, existen fuertes diferencias en cuanto a la riqueza de su despliegue semántico –bajo comparativamente en castellano– que suele tener su correlato invertido en el grado de horadación o desgaste significativo, muy visible en nuestra lengua en comparación con el italiano (por no hablar del francés) como se manifiesta en algunos registros expresivos muy relevantes. En definitiva, pues, la aludida tendencia general al arcaísmo afecta a nuestro idioma con especial vigor, y por ello la adherencia al original de acuerdo con las pautas señaladas ha supuesto pagar el precio (quizá compensado por la parcial reviviscencia de un plexo léxico tan valioso) de recurrir a vocablos o locuciones que, aunque bien acreditados en los diccionarios quedan ya en algunos casos completamente alejados del lector actual, o el prescindir de otras mejor integradas o más familiares, situadas dentro del mismo campo semántico pero no léxico.

El muy nutrido y sugestivo conglomerado de palabras y sintagmas que conviven en este territorio lingüístico que aparece en pleno medievo en todas las lenguas románicas, procede en su integridad –como nos informa cualquier discreto diccionario etimológico o histórico– directamente o en derivaciones posteriores del alto y medio alemán, *bannan*, *bannen*, «ordenar, mandar»; «prohibir bajo amenaza de sanción» (sustantivo *bann* pronto convertido en *ban*), muy cercana, aunque problemática relación con el gótico *bandwjan*, «dar una señal» (sustantivo *bandwo*) del que proceden *bando* o *banda* en el sentido de fracción o *bandería*, y *bandera* como signo o estandarte de un grupo. Pero, como hace notar Corominas (en su impagable *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*), «los derivados de los grupos *bannjan* por una parte, y *bandwjan*, por otra, han producido paralelamente unos y otros (el significado) de 'prohibir, alejar, expulsar' que, a diferencia de aquellas formas de aspecto gótico, corresponden a los usos del inglés *to ban* y del alemán *verban-*

nen», con independencia del predominio del radical *ban-* (*ban*, *banno*, *bannus*, *bannire*–alto latín– *bannir*, *banir*...) o del radical *band-* (*band*, *bando*, *bandir*, *bandejar*...). Es decir, junto a los significados predominantemente inclusivos o integradores (la proclama, la orden o el mandato, que se dirigen a un grupo para tutelar o mantener el orden jurídico establecido; la enseña o bandera, que le singularizan o identifican frente a otros, o determinados bienes y objetos a disposición de todos los miembros de una colectividad, de uso común en el sentido del *banal* medieval francés recibido mucho más tarde en castellano...) conviven desde un principio los explícitamente excluyentes (que tienen su cifra en el término *abandono*) incluso en sus formas más extremas, que son justamente los que en castellano han experimentado una erosión semántica más severa.

No parece inoportuno señalar aquí que el *bando* castellano, como el italiano, inicia su recorrido bajo el predominio del radical *ban- (bannire*, *bannitus*, *banis*, *banido)* bien atestiguado en *Las Partidas* donde, por cierto, se precisa que los «llamados *banidos*», que «a veces son contados entre los *deportados*, a veces entre los *relegados*», «según lenguaje de España son dichos *encartados*» (Cuarta Partida, Ley IV). *Bando* sólo se impone plenamente a partir de la segunda mitad del siglo XVI, con toda probabilidad por influencia italiana como ya señalara Covarrubias, y como tal se ha mantenido a partir de entonces en ambos idiomas.

El sustantivo *bando* mantiene en el castellano de hoy, al margen de su sentido como facción o parcialidad, la doble acepción de «edicto o mandato de orden superior» y la de «solemnidad o acto de publicarlo» si bien la primera ha quedado reducida de hecho al mundo municipal y, con menos frecuencia, al militar. Comparte ambas con casi todo el acervo de lenguas neolatinas, salvando los matices diferenciales en cuanto al ámbito propio de aplicación de tal proclama o mandato, aunque hasta hace muy poco se caracterizara, quizás, por su mayor generalidad y precisión jurídicas. El significado excluyente al que antes hacíamos alusión no aparece, pues, directamente en el sustan-

tivo, sino que se manifiesta en las formas verbales y en las locuciones preposicionales a él vinculadas, que en italiano, o francés, por ejemplo, conservan en la actualidad gran parte de su significado originario y contribuyen por tanto a vivificar la forma nominal y a facilitar la comprensión o integración de las modalidades en desuso. El problema de esta traducción se concentra en buena parte en este punto al carecer el castellano de dicho tipo de verbos o construcciones o al ofrecerlos sólo en formas ya desusadas o arcaicas.

Así, por referirnos primero a las locuciones, el «mettere al bando» italiano, equivalente prácticamente estricto del «mettre au ban» francés es de empleo actual y habitualísimo en el lenguaje cotidiano con el sentido de marginar, extrañar, dejar, expulsar, apartar, excluir... También es de uso común «porre al bando», con alcance prácticamente similar, y, con la significación más precisa de exiliar o desterrar, «mandare in bando». Nuestra construcción paralela, *poner en bando* (que sólo hemos encontrado documentada en el Cuervo, en forma participial y únicamente referida a cosas) no es, desde luego, sólita y no cuenta, que sepamos, con equivalentes. Su utilización es un tanto forzada y por eso sólo hemos apelado a ella en contadas ocasiones, si bien es cierto que su referente italiano tampoco se asoma en exceso al texto original.

En cuanto a los verbos, el italiano «bandire» (que cuenta con el precedente arcaico de «bannire») tiene las acepciones de notificar públicamente determinados actos, la de eliminar, abolir o terminar con, y la correspondiente al «porre o mettere al bando» que acabamos de ver, por mucho que algunos diccionarios autorizados noten esta última de anticuada. En castellano, por el contrario, su homólogo *bandir*, aunque sigue figurando en la última edición del D. R. A. E., lo hace a título de voz anticuada –condición en que se mantiene desde hace mucho– y su significado le resulta decididamente ajeno al lector contemporáneo. La definición que nos procura, «publicar bando contra un reo con sentencia de muerte en su rebeldía», es prácticamente idéntica a la que nos ofrece María Moliner, que lo emparenta

con *pregonar*, *encartar*, poner precio a la cabeza de alguien y, lo que más nos interesa aquí, proscribir: «Antiguamente declarar malhechor público a alguien, *autorizando a cualquiera para matarle* [cursiva nuestra] y, a veces, ofreciendo premio a quien lo entregare vivo o muerto». El Diccionario Histórico de la Academia, por su parte, recoge también el significado de proscribir, acudiendo a la sabrosa definición de Covarrubias, y, además, sin calificarlo de anticuado, el de apartar, por mucho que su empleo estuviera ya entonces palmariamente en desuso o constituyera un cultismo afectado. Hay que destacar, pues, que *bandir* no se refiere al hecho de publicar un bando (del echar bando o pregonar el bando de nuestra lengua tradicional), salvo en el caso de que éste se traduzca en un acto de exclusión (destierro, apartamiento), y en su acepción más radical y mejor decantada, en la exposición absoluta a recibir la muerte a manos de cualquiera e impunemente como consecuencia de una proclamación oficial del poder. Con este significado el verbo ha convivido desde fecha muy temprana con *encartar* y *pregonar*, modalidad esta última más castiza y con resonancias más familiares.

La forma participial italiana, «bandito», corresponde a la española *bandido* y en ambos casos se emplea idéntico término para el adjetivo. Glosado el verbo, parecería innecesario cualquier comentario adicional, pero no puede dejar de aclararse que precisamente para evitar la confusión entre el participio y el adjetivo hemos optado, incurriendo en un arcaísmo reduplicado por utilizar la forma castellana más primitiva, *banido*, que aún sigue apareciendo en algunos diccionarios como el de María Moliner, y que, por lo dicho antes, compite desventajosamente con encartado y pregonado, término este último que hemos utilizado en alguna ocasión. Esta observación sobre el uso de *banido* es importante a nuestros efectos porque este término sí se deja ver con reiteración en las páginas de este libro, a diferencia de lo que sucede con otros mencionados anteriormente.

«Abbandono», por último, tan esencial, como se advierte desde el

principio, en la construcción de este texto, el *abandono* castellano, cuya procedencia etimológica ha quedado casi en el olvido y que Cuervo contempla tan atinadamente en esta esclarecedora glosa: «Compuesto de *á* y *bandon*, originariamente lo mismo que *bandum*, *bannum*, en latín bajo, *ban* en francés y provenzal, *es decir nuestro bando* [cursiva nuestra]; era usualísima en el complemento *á bandon*, sin reserva (...) en el sentido de gusto, libre voluntad, arbitrio...» Pero también en el de «quedar a merced de», como se señala en otro lugar, en estricto paralelismo con la glosa de «a bandono» que se realiza en este párrafo del original y que nos introduce en el núcleo más duro de la paradoja del *bando* y del *abandono*. (Véanse págs.: 43 y 143.)

Nota III.- Esta figura del *Friedlos* se encuentra muy ampliamente difundida y documentada en la realidad social y jurídica de todos los reinos peninsulares españoles del medievo, prácticamente desde sus orígenes, y se prolonga hasta la segunda mitad del siglo XIV, sin que falten, empero, manifestaciones más tardías, como en Aragón durante la segunda mitad del siglo XV.

La pérdida o privación de la paz en su acepción más precisa –ya que en el período más antiguo «era consecuencia de casi todos los crímenes propiamente dichos» (Wilda)– presentaba dos formas diferentes según se tratase de la paz de la ciudad o de la del reino y era consecuencia de la comisión de algunos delitos considerados como especialmente graves, casi siempre delitos de traición. Según el tipo de delito y las circunstancias jurídicas, esa situación podía producirse *ipso facto* o a consecuencia de una pena impuesta por el libre arbitrio del rey o tras una sentencia. Normalmente, el culpable debía abandonar la ciudad o el reino dentro de un plazo concedido para ese fin, que muchas veces era de treinta días, transcurrido el cual entraban plenamente en acción los efectos jurídicos punitivos. En Castilla se anunciaba en la plaza o mercado el nombre del «traydor» o «alevoso»,

encartado o *pregonado* para que todos conocieran públicamente su condición. El proscrito de esta forma debía ser prendido por cualquiera y si alguien le hería o mataba no sufría ningún tipo de multa o sanción ni incurría en la enemistad del linaje; es decir, podía llegar a darle muerte de forma totalmente impune. Son muy numerosos los textos normativos y las sentencias que en la España medieval consagran este *impune occidi*, entre ellos el Fuero Viejo de Castilla (Libro II, artículos 1 y 5).* (Véase pág.: 136.)

* El texto de esta nota III no es más que un brevísimo resumen de las consideraciones sobre esta figura jurídica contenidas en la obra de Eduardo de Hinojosa *El elemento germánico en el derecho español*, 1915.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía del original contiene exclusivamente los libros y artículos mencionados en el texto, si bien con numerosas excepciones referentes casi siempre a los clásicos griegos y latinos. En nuestro caso, nos hemos limitado a reproducirla y a añadir las versiones castellanas existentes, sin garantizar su exhaustividad y con un sistema de referencias muy escueto, concorde con el criterio del autor al referirse a las ediciones italianas de obras extranjeras, que se han mantenido aquí.

En general, la traducción de las obras que aparecen en este volumen se ha realizado a partir del texto italiano, salvo en el caso de las versiones castellanas que figuran marcadas por un asterisco que indica que las citas y la paginación corresponden a ellas y en las que se hace mención de los traductores y, en su caso, de los editores o prologuistas. Debe quedar claro que con escasas excepciones tal circunstancia no obedece a ningún arbitrio valorativo (en no pocos casos las traducciones no utilizadas son de primera calidad) sino casi siempre al hecho de que se trata de párrafos brevísimos que no justificaban la consulta de la traducción castellana o la hacían muy dificultosa, al margen de los casos en que no nos ha sido posible disponer fácilmente de ellas. En otras oportunidades, en especial en las citas de W. Benjamin, de una parte de cuya obra el autor es responsable de la edición italiana, hemos creído adecuado dar preferencia a sus criterios.

Señalaremos, por último, que se ha respetado la opción claramente manifestada en este volumen de ofrecer un amplio repertorio de textos en su lengua original, con una única excepción de la que se deja constancia en una nota a pie de página.

Abel, K., *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, 1885.
Arendt, H.
1. *On Revolution*, New York, 1963 (trad. it. *Sulla rivoluzione*, Milano, 1983).
   * *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967. (Traducción de Pedro Bravo.)
2. *Essays in understanding 1930-1954*, Nueva York, 1994.
3. *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1979. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

Badiou, A., *L'être et l'événement*, París, 1988.
Bataille, G. (= *Œuvres complètes*, París 1970-88, voll. I-XII)
1. *La souveraineté*, vol. VIII, París 1976.
2. *Hegel, la mort et le sacrifice*, vol. XII, París 1988.

Benjamin, W.
1. "Zur Kritik der Gewalt", *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, 1974-89, vol. II, 1, 1977.
2. *Briefe*, Franfurt am Main, 1966, vol. I.
3. Benjamin-Sholem. *Briefwechsel 1933-40,* Frankfurt am Main, 1988. Benjamin-Sholem. *Correspondencia, 1933-40*, Madrid, Taurus, 1987.
4. *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, vol. I, 2 (1974). "Tesis de filosofía de la historia", *Discursos Interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1973.
5. *Ursprung der deutschen Trauerspiels*, in *GS*, vol. I, 1 (1974). *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.

Bennett, H., *Sacer esto*, in Transactions of the American Philological Association, 61, 1930.
Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européenes*. Paris, 1969, vol. II. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.
Bickermann, E.
1. *Die römanische Kaiserapotheose*, in Archiv für Religionswissenschaft, 27, 1929.
2. *Consecratio, Le culte des souverains dans l'empire romain*, Entretiens Hardt, XIX Genève, 1972.

Binding, K. y Hoche, A., *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig, 1920.
Blanchot, M., *L'entretien infini*, Paris, 1969. *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1970.

Bodin, J., *Les six livres de la République*, Paris, 1583. *Los seis libros de la república*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
Burdeau, G., *Traité de science politique*, París, 1984, vol IV.
Cacciari, M., *Icone della legge*, Milán, 1985.
Caillois, R., *L'homme et le sacré*, Paris, 1939. *El hombre y lo sagrado*, México, F. C. E., 1984.
Cavalca, D., *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*, Milán, 1978.
Crifò, G.
1. *Exilica causa, quae adversus exulem agitur*, in aa. vv., *Du châtiment dans le cité*, Roma, 1984.
2. *L'esclusione dalla città*, Perugia, 1985.
Dagognet, F., *La maîtrise du vivant*, París, 1988.
Deleuze, G., *Mille plateaux*, Paris, 1980. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988.
De Romilly, J., *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, París, 1971.
Derrida, J.
1. "Préjugés", in *Spiegel und Gleichnis*, Festschrift für J. Taubes, Wurzburg, 1983.
2. *Force of Low*, in Cardozo Law Review, 11, 1990. *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997.
Drobisch, K. e Wieland, G., *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, Berlín, 1993.
Durkheim, E., *Les formes elementaires de la vie réligieuse*, Paris, 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, 1963). * *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 1993. (Edición, traducción y notas de Santiago González Noriega.)
Ehrenberg, V., *Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921.
Foucault, M.
1. *La volonté de savoir*, Paris, 1976 (trad. it. *La volontà di sapere*, Milano, 1984). * *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI. (Traducción de Ulises Guiñazu.)
2. *Dits et écrits*, París, 1994, vol. III.
3. *Dits et écrits*, vol. IV.
Fowler, W. W., *Roman essays and interpretations*, Oxford, 1920.
Freud, S., *Über den Gegensinn der Urworte*, in Jahrbuch für Psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, II, 1910.

Fugier, H., *Recherches sur lèxpression du sacré dans la langue latine*, París, 1963.

Furet, F., (=aa. vv., *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, París, 1985).

Gaylin, W., *Harvesting the dead*, in Harpers, 23 septiembre de 1974.

Giesey, R. E.

1. *Cérémonial et puissance souveraine*, París, 1987.
2. *The Royal funeral Ceremony in Renaissance France*, Ginebra, 1960 (trad. fr. *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, París, 1987.)

Harvard Report (=Harvard medical school, *A definition of irreversible coma*, in JAMA, 205, 1968.

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, 1971, vol. III. *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1966.

Heidegger, M.

1. *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, 1989, vol. 65.
2. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1976.
3. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1952. *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1969.

Hobbes, T.

1. *De cive*, versión latina, ed. crítica de H. Warrender, Oxford, 1983.
   * *El ciudadano*, Madrid, Debate - C. S. I. C., 1993, edición bilingüe. (Edición, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo.)
2. *Leviathan*, al cuidado de R. Tuck, Cambridge, 1991. *Leviathan*, Madrid, Editora Nacional, 1979.
3. "De homine", en *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, London, 1839, vol. II.

Hölderlin, F., *Sämtliche Werke*, al cuidado de F. Beissner, Stuttgart 1954, vol. I.

Jhering, R., *L'esprit du droit romain*, trad. fr. París 1886, vol. I.

Kafka, F., *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, in *Gesammelte Werke*, al cuidado de M. Brod, Frankfurt am Main, 1983.

1. "Ante la ley", en *Cuentos*, Buenos Aires, Orión, 1974.
2. *El proceso*, Barcelona, Lumen, 1987

Kant, I.

1. *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Berlin, 1913, vol. V. * *Crítica de la razón práctica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995. (Traducción de Emilio Miñana y Joaquín García Morente, Prólogo de J. L. Villacañas.)
2. *Opus postumum*, ed. Adickes, Berlin, 1920. *Transmisión de los principios de la ciencia natural a la Física*, Opus postumum, Madrid, Ed. Nacional, 1983.
3. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *KGS*, Akademieausgabe, vol. III. * *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1980. (Estudio preliminar por Roberto Rodríguez Aramayo. Traducción de M. Francisca Pérez López, Roberto Rodríguez Aramayo y Juan Miguel Palacios.)

Kantorowicz, E., *The king's two Bodies. A study in moedieval political Theology*, Princeton, 1957 (trad. it. *I due corpi del re*, Torino, 1987). *Los dos cuerpos del rey: Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

Kerényi, K., *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Roma, 1951. *La religión antigua*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

Kojève, A., *Les romans de la sagesse*, in Critique, 60, 1952.

La Cecla, F., *Mente locale*, Milán, 1993.

Lamb, D., *Death, Brain death and Ethics*, Albany 1985.

Lange, L., "De consecratione capitis", in *Kleine Schriften*, Göttingen, 1887, vol. II.

Lefort, C., *Ecrire à l'épreuve du politique*, París, 1992.

Levi, C., *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, 1946. *Cristo se paró en Éboli*, Barcelona, Plaza-Janés, 1982.

Lévi-Strauss, C., "Introduction à l'œuvre de M. Mauss", en Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, 1950.

Lévinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlerisme*, in Esprit, 26, 1934.

Löwith, K., "Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt", in *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, 1984, vol. VIII.

Magdelain, A., *La loi à Rome. Histoire d'un concept*, París, 1978.

Mairet, G., *Histoire des idéologies*, bajo la dirección de F. Châtelet y G. Mairet, París, 1978, vol. III

Mauss, M. (=Hubert y Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, en

Mauss, *Œuvres*, Paris, 1968, vol. I). (=Hubert y Mauss, *De la naturaleza y la función del sacrificio*. En *Obras* I, Barcelona, Barral, 1970).

Milner, J.-C., *L'exemple et la fiction*, in aa. vv., *Transparence et opacité*, París, 1988.

Mitscherlich, A. (=*Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses*, a cargo de A. Mitscherlich y F. Mielke, Frankfurt, 1949).

Mollaret, P. (= P. Mollaret e M. Goulon, *Le coma dépassé*, in Revue neurologique, 101, 1959).

Mommsen, T., *Römische Strafrecht*, Leipzig, 1899.

Muratori, L. A., *Antiquitates italicae Medii Aevi*, Milán, 1739, vol. II.

Nancy, J.-L., *L'impératif catégorique*, París, 1983.

Negri, A., *Il potere constituente*, Milano, 1992. * *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas políticas de la modernidad*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1994, traducción de Clara de Marco.

Otto, R., *Das Heilige*, Gotha, 1917. *Lo santo, lo racional y lo irracional de la idea de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.

Robertson Smith, W., *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1894.

Rosenberg, A., *Blut und Ehre, Ein Kampf für deutsches Wiedergeburt, Reden und Aufsätze 1919-33*, München, 1936.

Schilling, R., *Sacrum et profanum, Essais d'interprétation*, en *Latomus*, XXX, 1971.

Schmitt, C.

1. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, 1922 (trad. it. in Schmitt S., *Le categorie del politico*, Bologna, 1988). * "Teología política", en *Estudios políticos*, Madrid, Cultura Española, 1941. Traducción de Francisco Javier Conde.
2. *Das Nomos von der Erde*, Berlin, 1974 (trad. it. *Il nomos della terra*, Milano, 1991) *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del Ius publicum europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
3. *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Breslau, 1910.
4. *Verfassungslehre*, München-Leipzig, 1928 (trad. it. *Dottrina della constituzione*, Milano, 1984). *Teoría de la Cosntitución*, Madrid, Alianza, 1983.
5. *Theorie des Partisanen*, Berlin, 1963 (trad. it. *Teoria del partigiano*, Milano, 1981). *Teoría del partisano*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1966.

6. *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburgo, 1933.
7. *Führertum als Grundbegriff des nationalsozialistischen Recht*, in Europäische Revue, IX, 1933.

Sewell, W. H., "Le citoyen/La citoyenne: Activity, Passivity and the revolutionary concept of Citizenship", in aa. vv., *The French Revolution and the Creation of modern political Culture*, Oxford, 1988, vol. II.

Sieyès, E. J.
1. *Qu'est-ce que le Tiers Etat?, Paris, 1985. ¿Qué es el tercer estado?, Madrid, Aguilar, 1973.*
2. *Ecrits politiques*, Paris, 1985. *Escritos y discursos sobre la Revolución*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

Stier, H. E., *Nomos basileus*, in Philologus, LXXXII, 1928.

Strachan-Davidson, J. L., *Problems of the Roman criminal Law*, Oxford, 1912, vol. I.

Svenbro, J., *Phrasicleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, 1898. (trad. it. *Storia della lettura nella Grecia antica*, Bari, 1991).

Thomas, Y., "Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort", in aa. vv., *Du châtiment dans la cité*, Roma, 1984.

Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1966 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, 1970). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1993.

Versnel, H., S. "Self-sacrifice, compensation and the anonymous God", in aa. vv., *Les sacrifices dans l'antiquité*, Entretien S Hardt, XXVII, Genève, 1981.

Verschuer, O.
1. (= aa. vv., *Etat et santé*, Cahiers de l'Institut allemand, París, 1942).
2. *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Frankfurt, 1936.

Walton, D. N., *Brain death*, Indiana, 1980.

Walzer, M., "The King's Trial and the political culture of Revolution", in aa. vv., *The French Revolution and the creation of modern political Culture*, Oxford, 1988. vol. II.

Weinberg, K., *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, 1963.

Wilamowitz-Möllendorf, U., *Platon*, Berlín, 1919.

Wilda, W. E., *Das Strafrecht der Germanien*, 1842.

Wundt, W., *Völkerpsychologie*, Leipzig, 1905. *Elementos de psicología de los pueblos*, Barcelona, Altafulla, 1990.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE

PARTE TERCERA

EL CAMPO DE CONCENTRACIÓN COMO PARADIGMA BIOPOLÍTICO DE LO MODERNO

Esta edición de
HOMO SACER
de Giorgio Agamben,
se terminó de imprimir
el día 28 de septiembre de 2006